Faculté Libre de Théologie Evangélique

THEOLOGIE SYSTEMATIQUE

—Cycle I—

INTRODUCTION A LA THEOLOGIE EVANGELIQUE

HENRI BLOCHER

Notes du Cours professé en 1976

Vaux-sur-Seine

SOMMAIRE

°o0o°

L'introduction à la théologie porte traditionnellement le nom, transcrit du grec, de prolégomènes. Les prolégomènes sont "ce qu'on dit d'abord" lorsqu'on déploie le discours théologique. Dans les prolégomènes on s'interroge sur l'œuvre entreprise, sa nature, ses moyens, ses principes. Avec Karl Barth on pouvait choisir comme deuxième titre : "La doctrine de la Parole de Dieu. Seul Dieu parle bien de Dieu (Pascal). Nous parlons de Dieu parce qu'il nous a parlé le premier ; nous parlons droitement de Dieu en confessant ce qu'il a dit le premier.

Notre chapitre I tentera de répondre à la question : qu'est-ce que la théologie systématique ? Il situera, brièvement, la tâche qui nous est proposée. Puis, après une esquisse de l'histoire de la dogmatique, il exposera les diverses manières de concevoir la norme du travail et le rapport du travail à sa norme. Il désignera le principe externe de la connaissance théologique (le principe interne étant la foi).

Le chapitre II traitera de la connaissance de Dieu et, en particulier, de la révélation, que nous aurons reconnue comme le principe normatif de la théologie. Le sujet sera développé sur l'arrière-plan du problème des religions non-bibliques en tant qu'elles prétendent communiquer la connaissance de Dieu.

Le chapitre III définira les attributs de l'Ecriture Sainte, document de la révélation par lequel la révélation nous atteint concrètement. Une section évoquera pour finir l'interprétation de cette Ecriture.

°o0o°

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES PRELIMINAIRES

Pour l'ensemble du sujet

EVANGELIQUES

. Auguste Lecerf, Introduction à la dogmatique réformée (Paris : Je Sers, vol. I : 1931, vol. II : 1938).

. Louis Berkhof, Introductory Volume to Systematic Theology (Grand Rapids : Eerdmans, 1ère éd. 1932, révisée ensuite).

. José Grau, Introducciòn a la teologia (Barcelone : C. L. I. E., 1973) 292 pp.

NEO-ORTHODOXES OU LIBERAUX

. Karl Barth : les fascicules du vol. I (surtout I, 1* et I, 2***) de la Dogmatique, trad. F. Ryser et publiés sous la direction de J. de Senarclens, Genève : Labor et Fides, 1953-1955).

. Emil Brunner, La doctrine chrétienne de Dieu : Dogmatique, tome I, trad. F. Jaccard (Genève : Labor et Fides, 1964).

. Paul Tillich, Systematic Theology, vol. I (Chicago : University of Chicago Press, 1951), trad. fr. aux éd. "Planète".

. Parole et Dogmatique, hommage à Jean Bosc (Foi et Vie, Centurion, Labor et Fides, 1971). Pluraliste !

CATHOLIQUES

. Yves Congar, La foi et la théologie, (coll. "Le mystère chrétien" ; Tournai : Desclée et Co., 1962).

. Initiation théologique vol. I (Paris : Cerf, 5è éd. 1962).

. Walter Kasper, Dogme et évangile, trad. F. van Groenendael (coll. "Christianisme en mouvement"; Tournai : Casterman, 1967).

. Karl Rahner, Ecrits théologiques, tome VII, trad. soit par R. Givord, soit par H. Rochais (Desclée de Brouwer, 1967).

Pour le chapitre I

. Les "Que sais-je ?" de R. Mehl, La théologie protestante (n° 1230), et de P. Adnès : La théologie catholique (n° 1269).

. Louis Berkhof, The History of Christian Doctrines (Londres : Banner of Truth Trust, 1969).

Pour le chapitre II

. E. Schillebeeckx, Révélation et théologie, (Bruxelles : Cep, 1965).

Pour le chapitre III

. R. Pache, L'inspiration et l'autorité de la Bible (Saint-Légier-sur-Vevey : Emmaüs, 1967).

. J. Packer, Fundamentalism and the Word of God, (Londres : I. V. P., 1958).

. B. B. Warfield, The Inspiration and Authority of the Bible, (Presbyterian and Reformed Pub. Co. 1948).

. G. Courtade, "Inspiration et inerrance" Supplément au dictionnaire de la Bible, vol. IV (1949), cols 482-559.

. J. W. Wenham, Christ and the Bible, (Londres : I. V. P., 1972).

. G. C. Berkouwer, Holy Scripture (Grand Rapids : Eerdmans, 1975), sur lequel on peut lire d'abord l'admirable recension de Geoffrey Bromiley, Christianity Today XX : n° 4 (21 nov. 1975) pp 42-45 (220-223).

. B. Ramm, Protestant Biblical Interpretation (Boston : W. A. Wilde, 1950).

CHAPITRE I

LES CHEMINS DE LA THEOLOGIE

Confesser, comprendre : telle est la double visée que nous reconnaîtrons à la théologie systématique dans une mise en place des notions, brièvement commentées. Mais comment progressera-t-elle vers son but ? Par quel chemin conduire sa pensée pour "théologuer" droitement ?

Entre grandes traditions ou grands partis théologiques, la querelle fondamentale concerne le problème de l'autorité que l'on suivra, de la norme, et de la méthode qui fera valoir cette norme, du principe (externe) de connaissance que l'on mettra en œuvre. C'est ici la croisée des chemins. Un résumé rapide de l'histoire de la théologie, un survol des chemins proposés avant nous dans la chrétienté, nous permettra de le suggérer (2ème section de ce chapitre). Puis nous le mettrons davantage en évidence en dégageant quelques types principaux.

A. NOTIONS ET JUSTIFICATIONS

I. La nature de la théologie systématique

1. Définition

La théologie systématique est l'exposé scientifique "de la foi chrétienne dans son harmonie", ou "de la vérité révélée dans son ordre et son unité".

Le terme de "foi" est pris dans son sens objectif (fides quae creditur) comme en Jude 3. L'adjectif "scientifique" renvoie à la conception suivante de la "science" : connaissance organisée d'un objet défini, atteinte selon des principes et des méthodes propres. [1]

2. Commentaires

La théologie est la "science de Dieu et de son œuvre". Le mot est d'origine païenne, employé par exemple dans les ouvrages de Platon et d'Aristote. Les Pères l'ont généralement réservé à la seule doctrine de Dieu (surtout du mystère trinitaire) ou à la connaissance mystique ; il a pris le sens que nous lui donnons depuis Abélard (XIIè s.).

Selon son étymologie, systématique signifie "qui vise la cohérence". En l'employant nous rappelons que la théologie doit faire effort vers l'harmonie ; nous ne rêvons pas d'un

---

[1] Sur le statut scientifique de la théologie nous apprécions le discernement de Thomas F. Torrance, Theological Science (Oxford : Oxford University Press, 1969, 368 pp.) Il note huit traits communs à la théologie et aux autres sciences, dont l'objectivité, la recherche de l'économie logique (solutions les plus simples et élégantes), et la procédure de vérification des hypothèses et modèles ; il note six traits spécifiques, originaux (l'objet connu est le sujet souverain). Voir la recension d'A. Willingale, Evangelical Quarterly XLII/3 (juil.-sept. 1970) pp. 187-190.

Une autre étude très fouillée de la procédure du théologien comme scientifique est l'article du théologien évangélique John W. Montgomery, "The Theologian's Craft : A Discussion of Theory Formation and Theory Testing in Theology", Concordia Theological Monthly XXXVII/n° 2 (fév. 1966) pp. 67-98.

III. La nécessité de la théologie systématique

L'effort de la théologie systématique suscite parfois certaines méfiances dans nos milieux. Ces méfiances ont une explication historique mais pas de justification biblique.

On peut relever trois titres auxquels la théologie systématique se montre nécessaire.[7]

1. Elle est nécessaire à la pleine assimilation de la vérité.

Dieu nous appelle à la saisie intelligente de sa révélation. Il ne nous a pas parlé comme à de simples serviteurs (Jn 15, 15) mais comme à des hommes capables de comprendre (1 Co 10, 15). Le progrès vers la maturité du jugement (1 Co 14, 20) requiert une"gymnastique" du sens doctrinal (He 5, 14) -preuve que l'intelligence de la foi selon le NT est bien celle qui se déploie en théologie systématique.

L'Ecriture nous ouvre d'ailleurs elle-même la voie. L'épître aux Romains et celle aux Hébreux sont déjà de courts traités de théologie systématique.[8] Si l'on objectait que l'Ecriture seule a le droit d'en faire, il faudrait interdire tout commentaire, toute paraphrase, à la limite toute traduction : partout où il y a interprétation, il y a déjà embryon de synthèse

Polémiquer contre la théologie, c'est émettre des thèses de théologie -de mauvaise théologie. Telle est la vengeance de la vérité.

2. Elle est nécessaire à l'application correcte.

Les problèmes pratiques se règlent scientifiquement par l'application de principes. La révélation biblique s'applique à nos situations diverses selon les principes communs à ses situations et aux nôtres. Il faut dégager ces principes ; c'est la tâche de la théologie systématique.

3. Elle est nécessaire à la lutte contre l'hérésie.

On ne peut pas sans théologie dépister et réfuter l'hérésie : Satan se déguise en ange de lumière, ses ministres en ministres de justice, et ses doctrines empruntent le langage de l'Ecriture (Satan ne se fait pas faute de la citer !). Seule une étude systématique et méthodique aboutit au discernement objectif des esprits.

Historiquement, le motif polémique a été le premier moteur du progrès théologique -cela, dès le NT. Ironie de l'histoire : humour de Dieu !

B. RACCOURCI HISTORIQUE

Nous n'imaginons guère notre dette envers les Pères et les prédécesseurs !

I. Les Pères et l'âge de la polémique

La théologie naît, sous sa forme achevée de grand exposé systématique, du besoin de défendre la foi. Il faut convaincre l'incrédule et réfuter l'hérétique. L'ouvrage typique, au premier âge, s'intitule "Contre toutes les hérésies". Les grands conciles marquent les étapes en condamnant les thèses hétérodoxes.

L'Orient est à l'aise dans la métaphysique et la mystique. Il accomplit l'essentiel du

---

7 Emil Brunner, op. cit. pp 115 ss, signale trois "motifs", légèrement différents de nos trois titres : le motif polémique, le motif catéchétique, le motif bibliciste.

8 Cf. Richard B. Gaffin, Jr. "Geerhardus Vos and the Interpretation of Paul", in Jerusalem and Athens, ed. E. R. Geehan (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971) pp 228-237, suivies par des observations de Van Til.

travail théologique jusqu'au IVè s. puis sa fécondité paraît s'épuiser. L'Occident penche du côté juridique et pratique. A partir du Vè s. il prend la tête du mouvement des idées.

- En Orient, on discute de théologie (au sens étroit du mot) et de christologie ; la controverse ramène à l'Ecriture, et ses résultats sont heureux ; l'oeuvre rédemptrice, épargnée par les débats, cesse peu à peu d'être comprise dans son sens biblique. En Occident, la doctrine de l'Eglise et la morale chrétienne sont au premier rang des préoccupations, puis, avec saint Augustin, le couple péché-grâce. Incroyable mais vrai : la justification par la foi paraît partout comme oubliée.

En Orient, pour les Pères, la preuve scripturaire est seule décisive. En fait, la raison spéculative se dégage souvent de la discipline biblique, pour s'inféoder aux "esprits-du-temps" (surtout le néo-platonisme), et la coutume des Eglises fondées par les apôtres est invoquée.

Etapes principales

1. Au IIè s., les "Pères apostoliques" sont plus pasteurs que penseurs. Leur langage est très biblique, mais ils laissent le légalisme faire retour. On note un début d'ecclésiasticisme : outre l'influence de la piété hellénistique (sacrements-mystères) la lutte contre l'hérésie et contre le charismatisme désordonné expliquent ce durcissement.

Les "Pères apologistes" défendent, contre les gnostiques et surtout Marcion, tout le côté "chair" du message biblique (création, incarnation, résurrection).

Saint Irénée (mort en 202, disciple de Polycarpe) représente un trait d'union entre l'Orient et l'Occident. Il rassemble, contre la gnôse, toutes les données de la foi dans une vaste vision : celle de la récapitulation par le Verbe incarné ; il se situe dans la ligne exacte qui triomphera comme "orthodoxe" ou "catholique".

Tertullien (env. 160-245), avocat carthaginois, l'antignostique par excellence, est le vrai père de la théologie latine. Il crée le vocabulaire de la christologie. S'il s'oppose à l'alliance de la foi et de la philosophie, il ne se rend pas compte à quel point il dépend du stoïcisme. Rigoriste et passionné, il finira dans l'hérésie montaniste.

2. Le IIIè s. est dominé par l'influence alexandrine et le puissant (trop !) génie d'Origène (env. 185-254), auquel Clément avait ouvert la voie d'un platonisme chrétien (mâtiné de stoïcisme).

Origène est l'auteur d'un "système" : Peri archön, tentative de gnôse orthodoxe. Grâce à la méthode d'interprétation allégorique, il concilie un biblicisme intense et la hardiesse spéculative, jusqu'à friser la témérité.

Ses faux-pas de pionnier trop philosophe (il enseignait la préexistence des âmes, l'apokatastase finale) l'ont privé de la canonisation.

Pendant plusieurs décennies les successeurs sont des disciples. Citons en Orient : Grégoire le Thaumaturge, Denys d'Alexandrie, Méthode d'Olympe (mort en 311); en Occident : Hippolyte d'Ostie disciple d'Irénée, saint Cyprien (env. 200-258) disciple de Tertullien, Lactance modéré.

3. Au IVè s. éclate la crise Arienne liée à la constitution d'un second foyer théologique oriental, celui d'Antioche. Antioche oppose au rationalisme mystique d'Alexandrie un rationalisme positif et critique.

Après le concile de Nicée (325), Athanase (295-373) fait triompher l'orthodoxie, suivi par les trois cappadociens : Basile de Césarée, l'homme d'Eglise ; Grégoire de Naziance l'orateur; et Grégoire de Nysse, le philosophe au platonisme ardent.

4. Au début du Vè s., tandis que l'Orient discute des deux natures avant de tomber dans un mysticisme de plus en plus accusé (théologie négative, ou "apophatique"), l'Occident voit surgir le plus grand penseur.

Saint Augustin (370-430), au génie à la fois métaphysique et psychologique, sait frayer des voies nouvelles à partir de son expérience, exceptionnellement vive, de la grâce (son ignorance relative de la tradition grecque l'a d'ailleurs aidé à innover !). On peut l'appeler le père de la Réforme par son monothéïsme conséquent, par son sens dramatique du péché. Il est aussi le père de l'Eglise Romaine par son ecclésiasticisme mystique, à saveu néo-platonicienne. Les ouvrages les plus systématiques d'Augustin sont les traités De la Trinité, De la Cité de Dieu ; important aussi le résumé de l'Enchiridion.

Il faut citer encore un grand nom en Orient, celui de Jean de Damas (675-749), dont l'Ekdosis a fixé l'orthodoxie jusqu'à nos jours -et un faux nom,... celui du pseudo-Denys l'Aréopagite (env. 500), un oriental dont l'influence sur l'Occident ne le cèdera qu'à celle d'Augustin.

Les siècles qui suivent ne sont pas absolument ténébreux. Il y a la renaissance carolingienne, le maintien d'une tradition "grecque" en Irlande. Il faut cependant passer l'an mi et ses terreurs pour voir un véritable renouveau théologique.

II. Les Maîtres et l'âge de la Scolastique (XIè - XVè s.)

Quand la société christianisée du Moyen Age se consolide et atteint le degré de prospérité qui ouvre aux aventures de l'esprit, les penseurs n'ont plus le souci de défendre une foi incontestée, mais de la formuler et de la comprendre. L'ouvrage typique est la somme, tricotée avec cette maille : la quaestio posée à propos de la lectio (Sacra Pagina)[9]. La théologie est une analyse rationnelle s'exerçant sur une totalité traditionnelle. Son cadre est l'Ecole (d'où le nom de scolastique).

Les controverses sont essentiellement philosophiques, car le donné positif n'est guère remis en cause.

Etapes principales

1. Après le réveil de la dialectique, au XIè s. saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) fonde la scolastique. Il en définit le programme : fides quaerens intellectum. Augustinien radical, il creuse plusieurs questions de théologie (Monologium, Proslogium) et le problème de la rédemption (Cur Deus Homo). Chez lui s'unissent indissolublement raison et mystique ; on l'a jugé contradictoirement un pur rationaliste ou un pur mystique.

La raison douteuse suit de près la raison croyante. Cinquante ans après Anselme, Abélard (1072-1142) avec son Sic et Non annonce l'esprit moderne. Bernard de Clairvaux sent le danger et poursuit Abélard d'une vindicte acharnée.

2. C'est un signe des temps qui changent. Du symbolisme on passe au réalisme : on ne considère plus dans les choses le reflet d'éternité qui seul sauve du néant ; on s'attache à leur consistance propre, on prend conscience des réseaux de causalités qui les enserrent.

La raison commence à s'émanciper, mais elle ne s'est pas encore déracinée. Il y a là un moment privilégié, qui permet au XIIIè s. le splendide épanouissement de la scolastique à Paris.

---

9 cf. Congar, La foi et la théologie, op. cit. p. 232.
Sur le Moyen Age, plusieurs articles de M. D. Chenu font autorité, La foi dans l'intelligence (Paris : Cerf, 1964).

S. Bonaventure, franciscain et augustinien (1221-1274) fond raison et mystique dans le brasier de l'amour pur.

Saint Thomas d'Aquin, le dominicain assez audacieux pour baptiser Aristote (1225-1274), les coordonne harmonieusemnet dans la lumière qui rayonne de l'Etre. La grâce ne détruit pas mais achève la nature ; les mystères révélés couronnent la théologie naturelle qui relève, elle, de la pure raison.

La Somme contre les gentils est, des deux Sommes de saint Thomas, la plus philosophique ; elle reprend Aristote aux Arabes (Avicenne, Averroës). Saint Thomas destinait la Somme théologique, restée inachevée, aux débutants (!); son plan est typiquement néo-platonicien :

(1) Dieu comme Principe et la procession de tous les êtres de Lui ;
(2) Dieu comme fin de l'homme (la morale thomiste) ;
(3) Christ comme moyen du retour à Dieu.

3. Dès la fin du XIIIè s. avec Duns Scot, le docteur trop subtil, la synthèse se défait : la scolastique se dessèche et se coupe de la mystique, qui devient indépendante, et aussi du commentaire biblique (saint Thomas consacrait "l'heure de prime" à commenter le texte sacré, mais cette admirable habitude se perd).

Le nominalisme, tendance dominante à la fin du Moyen Age, coupe la foi de la raison ; elle prend l'aspect d'une soumission aveugle à l'autorité (de la révélation et de l'Eglise).

En même temps, la tendance pélagienne qui n'avait jamais été totalement extirpée devient prépondérante ; l'appel franciscain à la conversion la favorise.

Des mouvements spirituels d'inspiration très diverses naissent et se développent. Certains annoncent la Réforme : ceux de Wyclif (mort en 1384) et de Jean Huss (mort en 1415), biblicistes et augustiniens.

III. Les Réformateurs et l'âge de la Symbolique

C'est François Bonifas, dans son Histoire des Dogmes, qui donne ce titre à la troisième grande période : âge de la symbolique. On le découvre, à la réflexion, pénétrant. Les productions les plus typiques sont, en effet, les confessions de foi (p. ex. celle de Westminter, 1649) et les catéchismes (p. ex. celui de Heidelberg, 1562, et, bien sûr, déjà ceux de Luther et Calvin ; on peut noter qu'à l'origine l'Institution n'était guère plus qu'un gros catéchisme, présenté comme un résumé introductif à la lecture de la Bible, et "somme de piété"). Vue du dehors, et pour la théologie, la Réforme apparaît d'abord comme le retour de l'Ecole à l'Eglise ; l'Eglise est appelée à confesser sa foi et à s'édifier en elle ; la théologie n'est plus un exercice intermédiaire entre philosophie et tradition, mais entre Bible et vie d'Eglise (prédication, discipline). Et même la scolastique protestante, au XVIIè s., se signale par la marque confessionnelle.

Sur le fond, tandis que s'écroule la hiérarchie médiévale de l'Etre, la Réforme redécouvre le face à face avec le Dieu vivant.[1] Elle est une réaction monothéiste et personnaliste, qui place au centre, de nouveau, le drame biblique du péché et de la grâce, et retrouve comme moyen de grâce la Parole de Dieu, souveraine et reçue par la foi. On dit le Sola Scriptura et le Sola Fide les principes formel et matériel de la Réforme.

---

[1] Cf. la magistrale synthèse d'Henry Strohl, La pensée de la Réforme (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1951) 264 pp. Sur chaque réformateur la bibliographie est considérable. En français nous envoyons à Strohl pour Luther et à François Wendel pour Calvin.

Les Luthériens, plus subjectifs, insistent sur le principe matériel. Les Réformés, théocentriques, soulignent le principe formel. Les controverses, au cours de cette période, sont essentiellement sotériologiques et ecclésiologiques.

Etapes principales

1. Au XVIè s. de très puissants penseurs conduisent la Réforme.

Luther est, avant tout, le témoin de son expérience religieuse (Strohl). Il reste marqué par la scolastique qu'il pulvérise et ne produit pas de système, mais il redécouvre les vérités centrales et il est le père de l'Eglise renouvelée. L'articulation majeure de sa pensée semble être l'opposition Loi-Evangile (Deus Nudus ou absolutus / Deus revelatus ou incarnatus).

Luther opère également une révolution exégétique -sans toutefois la mener à son terme. Enfin, son importance historique ne gît pas seulement dans sa rupture d'avec Rome, mais aussi dans son rejet de la Réforme "non-magistérielle", "radicale", "enthousiaste", ou "illuministe".

Mélanchthon, le doux "précepteur de l'Allemagne", a été son adjoint providentiellement complémentaire, plus traditionnel (Canon) mais moins augustinien (synergisme). Ses Loci communes (1521, édition définitive 1543) sont le premier ouvrage de systématique protestante, hautement prisés de Luther.

Zwingli est le Père de la branche "réformée" au sens restreint et mérite plus de considération qu'il n'en reçoit généralement ; son Commentaire de la vraie et de la fausse religion est une grande œuvre, que domine la vue de la seigneurie divine, pensée avec la clarté d'un humaniste.

Oecolampade, l'exégète érudit de Bâle, et Bucer de Strasbourg, théologien pastoral, théologien du Royaume de Dieu, ont marqué le deuxième "grand" de la Réforme, qui lui a fait trouver son "second souffle" : Calvin.

Calvin, c'est Luther décanté ou Erasme converti. "Homme que Dieu a dompté", il fait procèder sa théologie d'une expérience religieuse profonde, d'une exégèse justement humaniste de l'Ecriture et d'un sens juridique précieux aussi bien pour la rigueur de la construction que pour l'application pratique. Son Institution de la Religion chrétienne ("institution" veut dire "instruction"), un simple livret en 1536, grossit jusqu'à l'édition française de 1541 (rééditée par J. Pannier) et l'édition définitive de 1559-1560 ; son influence sera énorme : Bayle dira au début du XVIIIè s.:"jamais livre n'a été aussi commun que celui-là". Calvin ne propose pas un système de la prédestination, mais plutôt une synthèse biblique fortement théocentrique (plutôt que "Christocentrique", comme voudrait le montrer W. Niesel).

Bullinger, successeur de Zwingli à Zürich, doit beaucoup à Calvin ; il rédige la Confession helvétique postérieure (1566).

2. Les successeurs, aux XVIè et XVIIè s., consolident et, parfois, durcissent. Essentiellement fidèles à l'esprit de la Réforme, riches et rigoureux, ils tombent cependant dans le piège du confessionalisme étroit ; on peut leur reprocher un manque de perspective historique.

(a) Chez les Luthériens, dès la mort de Luther s'opposent âprement les Gnésio-Luthériens et les Philippistes (Mélanchthoniens). Ces derniers finiront par l'emporter (prédestination, Canon).

Tandis que se précise la doctrine de l'Ecriture, les controverses concernent surtout la Christologie.

Martin Chemnitz (1522-1586), souvent considéré comme le plus influent, se signale par le souci de l'unité luthérienne. Jean Gerhard (1582-1637) le suit dans la modération, tout en ré-introduisant le langage aristotélicien. George Calixte (1586-1656) représente une tendance de "gauche", ouverte vers le catholicisme (syncrétisme), alors qu'Abraham Calov (1612-1686) s'est fait le champion -mordant parfois- de la tendance opposée.

(b) Chez les Réformés, Théodore de Bèze (1519-1605) succède d'abord à Calvin. Au XVIIè s. la lutte contre les partisans d'Arminius (1560-1609), de Leyde, mobilise les énergies (ils sont condamnés au Synode de Dordrecht, 1619). En France, l'école de Saumur, ouverte aux tendances nouvelles, fait l'objet des critiques de celle de Sedan, orthodoxe : sur le champ de la substitution rédemptrice, sur le péché originel, etc.

Parmi les principaux théologiens, on peut nommer : Cocceius (1603-1669), penseur original, fondateur de la Théologie fédérale (c'est à dire de l'Alliance, foedus), très influent malgré les critiques qu'il a provoquées ; John Owen (1616-1683), qui représente le "puritanisme" britannique, synthèse équilibrée de la solidité dogmatique et de la piété personnelle ; François Turretin (1671-1737), à Genève, surnommé "le Thomas d'Aquin réformé".

3. En même temps, d'autres courants se gonflent, outre celui des Arminiens devenant "critiques".

(a) Les baptistes se détachent du tronc réformé. Le premier groupe est Arminien (1609) mais n'aura pas de postérité directe. Le second (à partir de 1638-1640) est strictement calviniste et se trouve à l'origine du baptisme actuel. Il compte des théologiens comme John Bunyan (1628-1688), dont la fermeté et la modération se retrouvent chez André Fuller (1754-1815), l'ami de W. Carey.

(b) Les piétistes forment une ecclesiola dans le luthéranisme, sans le quitter. Spener (1635-1705) est l'initiateur, suivi par Francke (1668-1727). Bengel (1687-1752), fondateur d'une tradition de réalisme biblique au Würtemberg, a pu être présenté comme le père de l'exégèse moderne, malgré ses imprudences en matière de prophétie.

(c) A la fin du XVIIè s. et au début du XVIIIè, le rationalisme contamine de plus en plus la théologie, d'abord sous des dehors orthodoxes. Dans l'école de Leibniz, Christian Wolff (1679-1754) prétend défendre la révélation à l'aide d'une méthode purement rationnelle. Les premiers déistes anglais, comme Cherbury (1583-1648) avaient eu de semblables intentions, mais avec Shaftesbury (1671-1713) et Toland (Le Christianisme sans mystère, 1696) ils réduisent l'Evangile à une morale religieuse prétendûment "naturelle". Butler leur répondra dans sa fameuse Analogie de la religion, mais en acceptant trop facilement de combattre sur leur terrain (1736).

IV. Les Modernes, ou l'âge de la critique (XVIIIè s.)

Au XVIIIè s., la pensée critique devient reine. En philosophie : après la crise sceptique, c'est la révolution "copernicienne" de Kant qui fait paraître périmée la vieille métaphysique. Dans l'exégèse : la critique biblique, dont Spinoza avait été le précurseur avec des jésuites et des arminiens, fait figure de seule méthode scientifique. La théologie doit désormais trier parmi les données de l'Ecriture. La théologie devient le théâtre de bouleversements très fréquents, au gré des modes philosophiques. Les œuvres influentes sont des réinterprétations globales, plus ou moins libres, de l'Evangile. (Pour cette raison, on aurait pu parler aussi d'âge de l'herméneutique, qu'on acclame aujourd'hui comme si elle était une solution post-critique).

Dans les controverses, c'est toute la compréhension de la foi qui est en jeu : curieuse-

ment, on ne semble guère s'en inquiéter parmi les responsables des institutions chrétiennes.

Etapes principales

1. Après l'historien Semler (1725-1791), qui enracine en Allemagne le principe d'une "libre" critique de l'Ecriture, et les premiers Kantiens (la Dogmatique de Wegscheider est publiée de 1815 à 1844), F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), le "morave libéral" est le père du libéralisme au XIXè s. Ses Discours sur la religion (1799) et ses écrits philosophiques attestent une parenté d'esprit avec les romantiques Herder et Schelling dans la direction d'une mystique proche du panthéisme. Il faut comprendre à leur (douteuse) lumière l'ouvrage très influent intitulé La foi chrétienne (1ère éd. 1821 ; révisée 1830-31) ; la théologie n'y est plus que la description de l'expérience religieuse et particulièrement chrétienne, la foi au sens subjectif dont l'essence n'est ni savoir ni obéissance, mais "sentiment de dépendance".

Schleiermacher a marqué son siècle -son éloquente prédication illustre sa doctrine. Il n'a pas eu de disciples stricts, mais tous, ou presque, ont été touchés.

L'influence de Hegel a interféré avec la sienne. Pour Hegel, on le sait, l'incarnation est la représentation religieuse (Vorstellung) de l'Idée qu'il a découverte (Begriff), de l'unité dialectique du fini et de l'infini, de la divinité de l'homme historique. Sa postérité théologique est assez nombreuse : à droite, un Marheinecke (mort en 1846) ; au centre, un Biedermann (1819-1884) ; à gauche, le démythiseur D. F. Strauss (1808-1874) qui finira dans une ricanante incrédulité. Par l'école de Tubingue (F. C. Baur), l'influence hégélienne marque aussi l'interprétation du NT.

Dans la seconde moitié du XIXè s. ressuscite une théologie kantienne avec Albert Ritschl (1822-1889) et de nombreux disciples. Ritschl scinde jugements de fait et jugements de valeur, ces derniers intéressant seuls la foi chrétienne ; le thème du Royaume, communauté morale parfaite, est au centre de sa théologie. Sur la branche ritschlienne se greffera le Christianisme social, qu'illustre le grand libéral Harnack (1851-1930).

On pourrait citer de nombreux penseurs modérés, plus proches de l'orthodoxie : influencés par Schleiermacker, comme Isaac Dorner et Julius Müller ; de tendance confessionnelle, comme à Erlangen ; ou de tendance bibliciste, comme J. T. Beck, M. Kähler, A. Schlatter (mort en 1945).

2. Au XXè s., après la première guerre mondiale, se produit une puissante réaction contre le libéralisme. Dans le monde germanique d'abord, des penseurs qui portent la marque de Kierkegaard critiquent leurs maîtres et clament qu'il faut revenir au message de la Réforme. Ils ne renoncent pas, cependant, à la critique de la Bible.

Karl Barth (1886-1968) est le chef du mouvement de la "Théologie dialectique" ou "Théologie de la crise", puis de son aile néo-orthodoxe.

Dans la construction rigoureusement christologique de sa Dogmatique (près de 10.000 pages), il tente, depuis le tournant de 1930, de se purifier de l'existentialisme de ses débuts. Il domine le monde théologique jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale. La richesse de son gigantesque apport lui vaudra sans doute dans l'histoire une place au rang des plus grands.

Barth a éclipsé Emil Brunner (1889-1966), plus facile d'accès, et qui allie à un existentialisme modéré un souci biblique stimulant.

La vague néo-orthodoxe a été suivie par une contre-offensive de la pensée moderniste,

athropocentrique. Rudolf Bultmann (1884 -) a su faire triompher après 1945 un néo-libéralisme appuyé sur l'existentialisme de Heidegger ; dans le prolongement de son programme de démythologisation du NT, le problème de l'herméneutique est une question-clé des dernières décennies.

Invité par Reinhold Niebuhr (1892-1971), penseur social-chrétien "réaliste" (quant au péché), Paul Tillich (1886-1965), que les nazis avaient destitué, a fait une seconde carrière aux Etats-Unis ; philosophe de la religion dans la culture, Tillich est devenu le père d'un néo-libéralisme américain qui navigue entre un panthéisme et un athéisme "chrétiens".

Depuis 1960 la théologie échappe à la domination d'un ou deux "grands", comme c'était le cas depuis 1920. On peut noter en Allemagne l'émergence d'une "théologie politique" (avec Jürgen Moltmann, 1926 -), qu'ont préparées les nombreuses discussions sur la sécularisation, après la publication de lettres de prison de D. Bonhoeffer (1906-1945). Signalons aussi l'effort de Wolfhart Pannenberg (1928 -) qu'on pourrait appeler néo-positif à cause de sa volonté de tout fonder sur les faits historiques, mais qui veut "dépositiviser" la Bible (la dépouiller de toute autorité formelle).

3. Pendant la plus grande partie de l'époque "moderne", la théologie catholique a mieux préservé son unité que la théologie protestante. Après le raidissement post-tridentin, qui a donné au catholicisme un visage anti-protestant, l'évolution la plus marquante concerne le progrès du culte marial (dogme de l'Immaculée Conception, en 1854 et de l'Assomption en 1950) et de l'autorité pontificale (dogme de l'Infaillibilité, 1870).

Le XVIIè s. voit les luttes des jésuites et des jansénistes, et l'influence de Descartes chez les Oratoriens provoque quelques remous.

Après l'énorme secousse de la Révolution, l'esprit du Romantisme entre dans l'Eglise Romaine. Il favorise une conception irrationnelle de la foi, qui sera efficacement combattue, mais surtout une vision vitaliste de l'Eglise et de son devenir. Cette vision, développée d'abord à Tubingue par J.A. Möhler (mort en 1838) permet à J.H. Newman (1801-1890) de résoudre d'une façon nouvelle le problème de l'évolution du dogme. Elle finira par remplacer l'ancienne.

Le ferment romantique fait lever un puissant mouvement moderniste quand l'influence de la critique biblique des libéraux protestants s'infiltre aussi dans le catholicisme. Au début du XXè s. le modernisme est étouffé à grand'peine par le pouvoir papal (condamnation d'Alfred Loisy, 1908).

Le modernisme semble oublié dans les décennies qui suivent, avec l'épanouissement glorieux du néo-thomisme -dont les penseurs sont légion : citons le philosophe Jacques Maritain (1882-1973) et les théologiens Réginald Garrigou-Lagrange et Louis Billot (1846-1931).

En même temps M. J. Lagrange (mort en 1938) ouvre la voie d'une exégèse prudemment critique, dans les limites que fixe le magistère. Maurice Blondel (1861-1949) ose une percée philosophique, de saveur néo-augustinienne. Le point de vue vitaliste s'affirme en ecclésiologie avec la "théologie du Corps mystique" d'Emile Mersch (1890-1940).

Depuis 1945 cependant, le modernisme paraît avoir obtenu son droit de cité dans le catholicisme, s'il n'a pas encore celui de dire son nom. L'encyclique Divino Afflante Spiritu (1943) a été comprise comme la permission de pratiquer la critique biblique sans entrave. Depuis le second Concile du Vatican, la théologie catholique ressemble de plus en plus, dans ses conflits de tendances, à celle des protestants.

On peut donner l'échantillonage suivant : Ch. Journet représente un thomisme encore

strict ; Yves Congar (1904 -), pionnier du dialogue oecuménique, un thomisme ouvert, intelligemment bibliciste ; Edouard Schillebeeckx (1914 -) se dégage davantage du thomisme de ses origines ; Karl Rahner (1904 -) apparaît très marqué par la philosophie de Heidegge et de nombreux jeunes penseurs le débordent sur sa gauche.

Parmi les anglicans, plusieurs sont proches du catholicisme romain, depuis le renouveau catholicisant de W. B. Pusey (1800-1882) et de Newman au XIXè s. (mouvement dit "tractarien"). Mais d'autres sont davantage marqués par la critique et le modernisme, et, d'autre part, un courant évangélique puissant a subsisté ; il connaît même aujourd'hui un regain de vigueur.

4. En marge des courants majoritaires (et d'inspiration surtout germanique) la théologie évangélique n'a pas été privée de penseurs capables, et même prestigieux.

C'est dans la tradition calviniste qu'on trouve le plus grand nombre de théologiens éminents. Aux Etats-Unis, Jonathan Edwards (1703-1758), prédicateur d'un puissant réveil, professe un calvinisme à la fois strict et original ; (le prédicateur d'un réveil ultérieur, l'avocat Ch. Finney (1792-1875) défendra au contraire, un Arminianisme accusé, comme Wesley, et il en fera la théorie systématique). Princeton fait figure de forteresse dela foi réformée, avec le dogmaticien Ch. Hodge (1797-1878), commentateur insurpassé de l'épître aux Romains ; B. B. Warfield (1851-1921), le plus grand défenseur évangélique de l'inspiration ; J. Gresham Machen (1881-1937), courageux et courtois dans la lutte contre le libéralisme. L'Ecosse compte aussi d'excellents théologiens, et un apologète à la doctrine moins stricte mais à la pensée forte et originale, James Orr (1844-1913). Cornelius van Til (1895 -) aiguise certaines idées originales de Orr, en plaidant pour un calvinisme pur et dur (présuppositionalisme) ; son collègue à Westminster, John Murray (1898-1975), donne l'exemple d'une symbiose féconde de la dogmatique et de l'exégèse.

Aux Pays-Bas, le témoignage d'une modeste paysanne transforme son jeune pasteur libéral, Abraham Kuyper (1837-1920). Il sera le défenseur génial du calvinisme biblique... et premier ministre de son pays ! A ses côtés travaille le dogmaticien Herman Bavinck (qui publie sa Dogmatique de 1906 à 1911), dont les successeurs seront V. Hepp et, depuis 1945, G. C. Berkouwer (1903 -) excellent connaisseur des théologies contemporaines (dont il n'est pas sans subir l'influence...); en philosophie, H. Dooyeweed (1894 -) bâtit une colossale philosophie chrétienne dans le sillage de Kuyper.

En France et en Suisse, le Réveil du début du XIXè s. est d'inspiration calviniste. Louis Gaussen (1790-1863), à Genève, devient le théologien. Le grand Alexandre Vinet (1797-1847), un peu moins ferme, représente un sommet de la pensée évangélique, avec accent sur la "conscience". Au XXè s., on doit à Auguste Lecerf (mort en 1943) un renouveau calviniste dans l'Eglise Réformée de France, dont les effets sont encore bienfaisants.

Les baptistes américains ont eu des théologiens de marque, comme A. Hovey au XIXè s., E. Y. Mullins au XXè s., et surtout A. H. Strong (1836-1921), augustinien vigoureux tenté à la fin de sa vie par l'idéalisme.

Aux environs de 1830, il faut mentionner la naissance d'un nouveau type de théologie évangélique, le dispensationalisme. Il a John Nelson Darby (1800-1882) pour fondateur, mais il s'est diffusé largement au-delà des cercles darbystes, surtout aux Etats-Unis. La Scofield Reference Bible (1ère éd. 1909 ; rév. 1917; rév. 1967 ; traduite en français en 1975) est l'outil principal de sa propagation. La plupart des dispensationalistes sont des vulgarisateurs, comme W. E. Blackstone (Jesus is coming, 1878). On peut citer les noms de l'ultra E. W. Bullinger (1837-1913), et du principal théologien systématique de l'école, Lewis Sperry Chafer (1871-1952), de Dallas.

Ces dernières années n'ont pas vu de grands bouleversements. Les deux mouvements récents qui paraissent dignes de mention sont le développement (et aussi la division) d'une tendance "néo-évangélique" aux Etats-Unis, et l'association de jeunes théologiens très solides aux G. B. U. de Grande-Bretagne (James I. Packer, Léon Morris, suivis par une pléiade de brillants cadets).

C. TRANSITION HISTORICO-TYPOLOGIQUE : LA TENDANCE ILLUMINISTE

En marge du développement que nous venons d'esquisser, on constate la présence d'une tentation toujours renaissante : celle de l'illuminisme (on dit aussi parfois "enthousiasme" ; les Allemands parlent de Schwärmerei). Dénoncé aussi bien par les responsables des grandes institutions que par les témoins de l'orthodoxie aux divers âges de l'Eglise, le type illuministe a "la vie trop dure" pour ne pas correspondre à des tendances profondes du cœur humain ! Il est bon de le considérer pour compléter le tableau historique et pour se préparer à apprécier les types théologiques.

I. Quelques exemples

1. Des illuministes ont peut-être surgi très tôt dans l'Eglise post-apostolique (cf. les "prophètes" censurés par la Didaché). Le premier grand mouvement illuministe est le Montanisme, qui, rayonnant depuis la Phrygie, fait des adeptes dans tout l'Empire. Montanus considère qu'il accomplit la promesse de la venue du Paraclet ; les révélations de Montanus et des prophétesses montanistes s'ajoutent bientôt à l'Ecriture. Si le point de départ est orthodoxe, dans une réaction contre le relâchement moral dans l'Eglise orthodoxe, le mouvement se déconsidère par son spiritualisme fiévreux, son perfectionnisme, son accent déséquilibré sur l'imminence du retour de Jésus.

2. Au Moyen Age, divers mouvements spiritualistes naissent et meurent. Comme leur histoire n'a été écrite que par leurs adversaires, il est difficile de savoir ce qu'ils étaient vraiment, et quelle était leur inspiration.

Si les Vaudois du Piémont sont des évangéliques et non pas des illuministes, les Cathares, par contre, et d'après les documents maintenant en notre possession, apparaissent les héritiers du gnosticisme plus que du christianisme.

3. Lors de la Réforme, à la gauche du mouvement anabaptiste d'inspiration biblique, et parfois en interférant avec lui, se développe un illuminisme puissant. Les prophètes de Zwickau (qui ne sont pas anabaptistes) influencent à Wittenberg le bouillant Carlstadt. Luther sort de sa retraite pour rétablir l'ordre de la Parole contre l'anarchie d'un esprit qui veut s'en détacher ; il prêche efficacement contre les "prophètes célestes".

Thomas Münzer (décapité en 1527) approfondira dans un sens mystique (l'Evangile de la souffrance de toutes les créatures) cet illuminisme, et ajoutera une note "maccabéenne". Ce courant dégénèrera jusqu'à la débauche avec l'épisode aberrant de Münster (1534-35).

Un spiritualisme plus "doux" prolonge la dévotion médiévale, avec un maître comme Caspar Schwenckfeld (mort en 1561). Luther l'accusera de tomber dans l'illuminisme ; l'accusation paraît manquer de fondement, mais on aimerait plus de netteté dans ce spiritualisme sur l'objectivité : de l'autorité scripturaire, de l'œuvre du salut.

4. Au XVIIè s., on doit citer George Fox (1624-1691), qui se laisse guider, et ses "trem-

bleurs" après lui, par la "voix intérieure". Au XVIIIè s., nettement plus loin de la *foi* orthodoxe, Emmanuel Swedenborg (1688-1772), anti-trinitaire, déjà théosophe, représente la permanence de la séduction illuministe.

5. Au début du XIXè s., Edouard Irving (1792-1834) pense bénéficier d'une nouvelle pentecôte, fonde un nouveau collège de douze apôtres. Les Adventistes ensuite, avec le pasteur Miller et Mrs White, exhibent quelques traits illuministes, mais moins accusés.

Dans les sectes, comme les témoins de Jéhovah ou les Mormons, l'illuminisme est dépassé : on n'est plus devant une tendance "marginale", mais devant d'autres religions.

Au XXè s., le pentecôtisme se répand dans un climat qui fait parfois penser à l'illuminisme. Pourtant, si la tentation lui est proche, des différences fondamentales interdisent, à notre avis, de classer le pentecôtisme sous cette rubrique.

II. Quelques caractères

Pourquoi parlons-nous d'illuminisme dans ces divers cas, plus ou moins marqué ? A quelle notion correspond l'étiquette ?

1. Nous dirons "illuministe" un type théologique qui conjugue à l'Ecriture une "révélation" extra-biblique, et s'en sert pour déterminer son exégèse.

Cette "révélation" est le plus souvent le fruit de l'inspiration d'un maître ou prophète directeur. Parfois, c'est l'inspiration libre de l'individu qui joue ce rôle.

Il y a encore 'illuminisme", lorsque l'enseignement d'un fondateur vénéré est, en pratique, traité comme une seconde source de révélation et comme la clé de l'Ecriture -même si on évite de l'appeler "révélation".

2. En général, des traits "sectaires" s'ajoutent à l'illuminisme (cf. cours d'ecclésiologie): en effet, la nécessité de la révélation extra-biblique pour comprendre la Bible divise les initiés des autres chrétiens et afflige leur exégèse d'isolement et d'arbitraire.

3. Les autres traits les plus souvent associés, sans être essentiels, sont : l'accent sur l'expérience sensible de l'Esprit (le fantasme du "Troisième Age" revient plus d'une fois) ; le perfectionnisme (avec oubli ou rejet de la "justification par la foi") ; la fièvre eschatologique.

III. Quelques objections

Le type illuministe de théologie nous paraît inadmissible.

1. Il méconnaît la subtile perversité du coeur humain, même alors que la semence de vie y a été implantée. C'est une grande naïveté que d'attribuer à la "voix intérieure", à des visions ou révélations personnelles, un degré de certitude qui leur permettent de régir l'interprétation de l'Ecriture au lieu d'être éprouvées par elle. C'est oublier que beaucoup d'autres voix peuvent recouvrir ou déformer, même chez les plus saints, la voix du Saint Esprit.

La méconnaissance illuministe est évidemment liée au perfectionnisme non biblique. Elle laisse sans aucune défense contre Satan déguisé en ange de lumière -et l'histoire le démontre assez !

2. Il s'oppose aux perspectives bibliques sur la révélation, en la concevant foncièrement comme une activité perpétuelle de Dieu : une-fois-pour-toutes de la transmission de la foi, de la définition du dépôt, auquel il n'est plus loisible de rien ajouter (Jude, les Pastorales,

Ap 22) ; achèvement de la révélation en la venue du Fils (He 1), qui associe la parole et l'œuvre du salut ; théologie de l'apostolat, unique fondation pour tous les temps de l'Eglise (Ep 2), etc...

Ces données bibliques font reconnaître le Canon clos. Or, même si la révélation extra-biblique se borne à livrer un principe d'interprétation, c'est une communication de connaissance objective qui s'ajoute au Canon.

3. Il obscurcit ainsi l'économie scripturaire du salut, en particulier le rapport de l'œuvre du Saint-Esprit à celle du Fils. L'Evangile illuministe, au lieu de rester la Bonne Nouvelle d'un Evénement accompli, devient initiation à une piété. Cet affaiblissement du caractère historique et objectif du salut se voit dans le destin de la Christologie : qui devient exemplariste et d'identification (Christ "en nous" remplaçant Christ "pour nous") ; et de la Pneumatologie : qui acquiert des résonances panthéistiques. La fièvre eschatologique peut elle-même, malgré l'apparence, être liée à l'éloignement de l'historicité : elle refuse la place modeste que peut avoir le temps qu'on vit dans le plan de Dieu.

Si, dans l'illuminisme, le sujet religieux reprend barre sur la règle de Doctrine définie par Dieu, et si l'historicité du salut est mise sous le boisseau, l'illuminisme représente une infiltration de la pensée païenne. C'est une remontée d' "enthousiasme" grec dans le christianisme. C'est une expression de la "chair" pieuse désirant se rendre intéressante.

Comme l'illuminisme présente cette tentation sous une forme assez ouverte, assez grossière, il est resté marginal. N'a-t-elle pas reparu sous des formes plus subtiles ?

D. SCHEMATISATION TYPOLOGIQUE

Nous distinguerons quatre types principaux au sein de la théologie chrétienne généralement "reconnue".

Les deux premiers (libéral et néo-orthodoxe) se réfèrent à une norme subjective : les deux derniers (catholique et évangélique), à une norme objective. Le premier et le troisième sont de tendance anthropocentrique (ils se fondent sur l'expérience religieuse, au sens large, ou sur la réalité transhistorique de l'Eglise, considérées comme manifestation du Divin) : le second et le quatrième se veulent théocentriques (si la réalité divine s'incarne et apparaît parmi les hommes, on souligne l'altérité et la verticale).

I. Le type "libéral".

On pourrait l'appeler aussi le type "moderniste" (terme utilisé surtout pour les libéraux catholiques, mais qui correspond le mieux à la motivation principale), ou "néo-protestant" (comme disait Karl Barth), ou "critique" (c'est le grand type évoqué dans la section B, § IV).

1. La notion de révélation (si on appelle encore "révélation" ce qui permet de parler de Dieu)

La capacité de connaître Dieu est donnée en l'homme, comme l'une des puissances de sa nature -au moins s'il est religieux. Dieu est révélé de façon constante et constitutionnelle dans sa créature spirituelle, qui doit et qui peut dégager d'elle-même, individuellement et socialement, ce qu'il faut dire de Lui.

L'accent tombe sur la continuité entre Dieu et l'Homme et sur l'immanence divine (Auguste Sabatier, chef de file de l'école symbolo-fidéiste, choisit pour épigraphe de son

Esquisse de la philosophie de la religion la question : Quid interius Deo ?).

2. Le statut de l'Ecriture.

Malgré leur notion de révélation, les libéraux réservent une place à l'Ecriture sainte, plus ou moins grande.

La Bible vaut comme fleur exquise de la capacité naturelle de l'homme à connaître Dieu ; comme telle, elle reste intrinsèquement humaine, sans différence de nature avec d'autres textes religieux anciens ou modernes. Elle exhibe la même dépendance de la Loi du progrès humain. Elle contient de nombreuses imperfections : au théologien d'opérer le tri critique, grâce aux certitudes qu'il a pu obtenir immédiatement en lui-même.

L'AT et Paul sont dépréciés au profit du "simple évangile de Jésus".

3. Variétés de libéralisme.

La réalité spirituelle de l'homme est diverse : on peut loger dans diverses régions de sa nature la "capacité divine".

(a) La Raison (libéralisme rationaliste).

Les déistes, avant Kant, réduisent le christianisme à cette religion rationnelle : l'existence du Dieu unique, et les principes de la moralité.

Les idéalistes, après Kant, suivent surtout Hegel dans un rationalisme plus ambitieux et panthéisent : la Bible a eu le mérite d'inculquer par l'image (Vorstellung), au peuple puéril, l'Idée que la raison peut seule former pure (Begriff) ; le reste, en elle, est superstition.

(b) Le Sens religieux (libéralisme piétiste et romantique)

Schleiermacher préserve mieux que les rationalistes le propre, le sui generis, de la religion : l'expérience religieuse est source et norme à la fois de la théologie. Cette dernière est Glaubenslehre, doctrine de la foi au sens subjectif.

Le fond de la foi-expérience est le sentiment de dépendance, indifférent à la vérité ; le péché doit être compris comme conscience de péché, c'est-à-dire insuffisance dans le sentiment de dépendance (il est lié à la constitution de l'individualité, qui implique différence). La foi chrétienne ajoute deux notes spécifiques : la direction téléologique (morale) et la figure de Jésus ; Jésus est "Dieu" en ce qu'il a atteint la parfaite conscience de Dieu (de sa dépendance unitive avec l'Absolu), et il est le Rédempteur par le courant spirituel qui se propage à partir de lui. Les dogmes sont des symboles ; toute la culture historique du christianisme et de la littérature biblique joue un rôle comparable à celui des œuvres d'art : traduire et induire le sentiment d'appartenance et d'absorption.[2]

Le moderniste catholique démontre une inspiration très proche de celle du libéralisme piétiste. Le symbolo-fidéisme français lui combine l'influence du courant suivant.

(c) La conscience (libéralisme moraliste).

E. Kant, séparant Raison pure et Raison pratique, rattache la croyance aux postulats de cette dernière ; il n'y a pas de savoir du trans-mondain. A sa suite, influencé par Lotze, A. Ritschl, critique à la fois du rationalisme spéculatif et du piétisme, sépare jugements de fait et jugements de valeur, ces derniers traduisant des options pratiques. L'agnosticisme métaphysique écarte toute connaissance de Dieu selon le premier type de jugements : il ne reste que les valeurs que Jésus a prêchées et "incarnées" -"deeds, but not creeds", dit le slogan. Ce qui dans l'Ecriture paraît fait métaphysique doit être ré-interprété comme valeur pratique (ainsi la divinité de Jésus). Ritschl insistait sur la communauté, et sur l'histoire ;

---

[2] Sur Schleiermacher, l'étude d'E. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924, demeure la plus pénétrante.

les ritschliens commenceront à distinguer entre "Historie" (histoire externe des faits) et "Geschichte" (histoire intime des choix).

Les néo-libéralismes du XXè s. sont plus complexes. à la fois synthétiques et radicaux. Bultmann, qui paraît refuser toute immanence, la rétablit paradoxalement : Dieu correspond à la négation du monde, donc au monde nié ; son subjectivisme lui fait prolonger Schleiermacher, et sa séparation de la foi et des faits, Ritschl. La révélation coïncide avec le surgissement de la liberté, l'existence. Tillich hériterait plutôt de Hegel et de Schleiermacher ; pour son "naturalisme extatique" (l'expression est de lui), la révélation est l'extase de la raison qui perçoit la profondeur de l'Etre, et tout ce qu'on dit de Dieu est symbole.

4. Objections.

La théologie libérale, sous ses diverses formes :

(a) s'oppose ouvertement aux injonctions apostoliques et à l'attitude des hommes de la Bible : l'autorité doctrinale des apôtres est volatilisée.

De quel droit se dire encore chrétien quand on rejette la seule définition historique du christianisme ? On fonde plutôt une autre religion, comme l'a bien montré J. Gresham Machen dans son Christianity and Liberalism (1923).

(b) lèse gravement la théologie de la Bible : l'opposition n'est pas seulement formelle (refus de l'autorité), mais matérielle (amputation du contenu, presque totalement évacué dans les cas extrêmes).

La gravité du péché reste ignorée. La liberté de Dieu subit, de la part de la prétendue piété de l'homme, une intolérable domestication.

(c) souffre d'une instabilité congénitale : la subjectivité de la norme laisse en proie à toutes les modes philosophiques. Son histoire montre la théologie libérale bâtie sur des sables mouvants, emportée à tout vent de doctrine.

(d) ne peut rien répondre à Feuerbach et Freud : le Dieu dont elle prétend parler n'est rien d'autre, par construction, qu'une projection humaine.

Certes, on peut accorder qu'un Dieu atteint par le sentiment religieux, le sens moral, etc..., n'est pas nécessairement une projection humaine. Il pourrait avoir réalité indépendante. Mais la tendance au panthéisme, presque partout présente dans le libéralisme, confirme le soupçon de la critique : le Dieu célébré pourrait bien n'être qu'une projection de la réalité humaine concrètement prise pour ultime référence.

On voit que la théologie libérale tombe, avec des conséquences bien plus développées encore, dans les pièges déjà dénoncés de l'illuminisme. Elle ajoute la mondanité : à l'inspiration privée se substitue "l'esprit du temps" ; la soustraction à l'Ecriture frappe encore davantage que l'addition.

II. Le type "néo-orthodoxe"

On pourrait l'appeler aussi le type "dialectique" (le nom le plus habituel en Allemagne, après que l'on ait parlé de "théologie de la crise"), ou "barthien" (du nom de son plus important champion).

1. La notion de révélation (le mot est en faveur, il devient un mot-clé).

Si Dieu ne se révèle personnellement, l'homme n'a aucun moyen de connaître Dieu : la théologie dialectique prend le contre-pied exact de la théologie libérale. La révélation demeure si étrangère à la nature de l'homme qu'elle ne prend jamais forme stable et adé-

quate à son niveau ; elle reste purement en acte, et sa forme créée, selon Barth, est rigoureuse contradiction de son contenu. Barth rejette même le "point d'accrochage"(Anknüpfungspunkt) formel encore admis par Brunner.

Tout l'accent passe sur la discontinuité (la "différence qualitative infinie" entre le temps et l'éternité, de Kierkegaard, sur laquelle, en 1921, Barth déclare tout fonder), et sur la transcendance.

2. Le statut de l'Ecriture

L'Ecriture reçoit beaucoup plus d'honneur que de la part des libéraux, mais sans avoir le statut de révélation ou de Parole de Dieu. L'événement, suspendu à la libre grâce de Dieu, ne peut pas se fixer, se figer, dans un livre. En lui-même, le texte sacré n'est qu'un témoignage humain, faillible, à la révélation. Il est un témoignage unique et privilégié, à cause de son association à Jésus-Christ (qui est, lui, l'événement de la Parole de Dieu), et de son utilisation dans l'Eglise par le Saint-Esprit (à l'aide de la Bible, le Saint-Esprit "répète subjectivement" l'événement de la révélation, nous rendant contemporains de Jésus-Christ) ; il convient cependant, de le soumettre à la critique sans aucun privilège.

Les néo-orthodoxes se défendent de faire un tri, mais en fait, ils choisissent bel et bien dans l'Ecriture ce qui convient à leurs intuitions fondamentales. En général, ils sont fortement pauliniens, mais goûtent peu les épîtres pastorales... ils se réclament des Réformateurs : de Luther, avec plus d'assurance, et de droit, que de Calvin, semble-t-il.

3. Les variétés de théologies néo-orthodoxes

Selon l'intuition-clé, selon la façon d'envisager l'événement de la révélation, le type se diversifie.

(a) La concentration christologique (Barth et les barthiens)

La pensée mûrie de Karl Barth met l'accent sur l'objectivité de l'événement de la révélation en Jésus-Christ incarné et ressuscité. Dans la somme prodigieuse qu'est la Dogmatique tous les problèmes sont résolus en fonction de la co-appartenance de Dieu et des hommes dans cet événement.

Il faut noter cependant le "halo" de subjectivité qui entoure l'objectivité affirmée de l'événement :

- l'événement ne nous est accessible que dans sa répétition subjective, hic et nunc, quand Dieu le veut, et sans dépôt objectif (discours adéquat, etc) ;
- le fait de la résurrection est arrivé (Geschichte), mais n'est pas dans le champ de l'histoire des historiens (Historie).

(b) le personnalisme existentialiste (Brunner et beaucoup de néo-orthodoxes anglo-saxons).

Sous l'influence d'un existentialisme modéré, qui contraste le rapport Je-tu au rapport Je-ça (Ferdinand Ebner : Martin Buber), l'événement de la révélation est d'abord compris, par plusieurs, comme rencontre personnelle (titre d'un ouvrage de Brunner : La Vérité comme rencontre).

L'antinomie fondamentale de la vérité-tu et de la vérité-ça, cette dernière seule assimilable par la raison, interdit la traduction de la Rencontre en objectivité.

(c) Les actes de Dieu dans l'histoire (école de la "Heilsgeschichte", et "Biblical theology")

Plus loin de Barth, des biblistes surtout (assez peu de dogmaticiens) introduisent dans la néo-orthodoxie une nuance plus empiriste. Dieu se révèle dans la série de ses hauts faits rédempteurs, comme l'Exode et, suprêmement, l'œuvre de Jésus-Christ.

Une ambiguïté subsiste quant au rapport de cette "histoire du Salut" et de l'histoire tout court ; l'Ecriture ne reste qu'un témoignage à la révélation, forcément faillible parce qu'humain.

Pannenberg veut réduire cette ambiguïté et répudier tout fidéisme, mais il échoue quand il faut raccorder l'histoire, qu'il livre à une radicale contingence, et sa fin, où se loge la révélation.[3]

4. La construction théologique.

La liberté de la révélation, l'antithèse Nature-Grâce, chez Barth, l'antithèse existentialiste, chez Brunner, impliquent le brisement de la raison dans le discours qui commente le témoignage, déjà inadéquat, à la révélation. En théologie, la pensée sera dialectique : elle ne se troublera pas d'entorses à la logique classique, et elle renverra ainsi au-delà d'elle-même. Barth est d'avis qu'elle peut emprunter à toutes les philosophies sans s'asservir à aucune.

Les confessions de foi sont honorées (attitude au rebours de celle des libéraux), mais sans soumission stricte ; ce respect exprime la volonté de travailler dans et pour l'Eglise.

5. Objections

La théologie néo-orthodoxe, sous ses formes diverses, et surtout barthienne (de loin la forme la plus vigoureuse) :

(a) s'oppose encore à des textes clairs du NT : ceux qui identifient l'Ecriture avec la Parole de Dieu même, ceux qui interdisent au chrétien de remettre en question sur aucun point l'enseignement apostolique.

Constamment, les néo-orthodoxes en appellent, contre l'Ecriture, au Christ. Quel Christ ?

(b) déforme les deux thèmes bibliques qu'elle veut remettre en honneur contre les libéraux. La gravité du péché est reconnue, mais c'est sa culpabilité qui semble obscurcie : à cause du dualisme généralement sous-jacent, le péché se rapproche dangereusement de la finitude. La liberté de Dieu prend un air d'instabilité inconnu de l'Ecriture, et on la place sans appui biblique en contradiction avec son expression terrestre : pourquoi ? Il est aisé d'apercevoir l'effet de présupposés philosophiques avoués ou cachés.

(c) abandonne l'individu à l'arbitraire du choix individuel : sans norme objective pour l'atteindre, le sujet reste prisonnier de ses intuitions personnelles, et s'en sert comme d'un critère extra-biblique pour interpréter et même trier les textes.

Si on dit ces intuitions personnelles le fruit de l'événement de la révélation lui-même tel que l'opère le Saint-Esprit, on retombe simplement dans l'illuminisme. En fait, les néo-orthodoxes ne sont pas des enthousiastes, et leur événement de la révélation ne ressemble guère à l'expérience de Montanus ; ils dépendent plutôt de leurs lectures et d'influences universitaires. On pourrait parler d'illuminisme académique.

(d) ne peut démontrer qu'un théocentrisme douteux : le théocentrisme affiché est remis en cause par l'attribution au sujet, au théologien, de la responsabilité critique. Puisque l'Ecriture sainte n'est pas rigoureusement obéie, Dieu n'est pas concrètement le Seigneur de la théologie.

Signe éloquent : Bultmann, à la pensée si fortement anthropocentrique, a fait figure un temps de compagnon des théologiens dialectiques.

---

[3] Ignace Berten, Histoire, révélation et foi, dialogue avec Wolfhart Pannenberg (Bruxelles : Cep, 1969) n'est pas assez critique, mais il a bien vu la difficulté que nous observons (entre autres) : pp 58 s, 61, 63 s.

III. Le type "catholique"

On pourrait l'appeler aussi "traditionaliste" ou "institutionnel". Catholique vient de Kat'holon : "selon la totalité" : il évoque l'universalité géographique ("catholique" quant à l'étendue ; l'Eglise se veut Romaine, mais non pas latine), et l'intégralité doctrinale ("catholique" quant à la vérité : l'hérésie est le choix d'une partie seulement du donné révélé).

1. La notion de révélation.

La connaissance de Dieu est possible de deux manières et suivant deux degrés hiérarchisés : (a) la révélation naturelle permet à la raison, même sans le secours de la grâce, de prouver l'existence de Dieu et plusieurs attributs (Vatican I a anathématisé la thèse contraire) ; (b) la révélation proprement dite permet à la foi de connaître les mystères, pourvu qu'on se soumette à l'Eglise qui a reçu cette révélation en dépôt.

Pendant la période qui suit la Réforme (et la contre-Réforme), cette révélation est pratiquement identifiée à l'enseignement propositionnel de la hiérarchie, et la foi à l'adhésion intellectuelle. Récemment une forte réaction vitaliste et personnaliste a profondément modifié cette situation. L'objet de la foi est le mystère divin, où se réalise une communion d'amour : à la fois l'œuvre historique du salut, la parole conjointe, et la réalisation dans le croyant. La foi y correspond comme une "sympathie spirituelle", une lumière parente, grâce surnaturelle qui est participation au mystère même.[4]

En liaison avec le renouveau biblique et l'accent sur l'incarnation, l'ephapax biblique est célébré, mais c'est en vue d'une incarnation continue dans et par l'Eglise.[5]

2. Le statut de l'Ecriture, de la tradition et du magistère.

Pour les conciles de Trente, de Vatican I et de Vatican II, l'Ecriture est donné révélé, Parole de Dieu en vertu de l'inspiration, et inerrante par conséquent. Selon la formulation la plus récente, "on doit confesser que les livres de l'Ecriture enseignent nettement, fidèlement et sans erreur, la vérité telle que Dieu, en vue de notre Salut, a voulu qu'elle fût consignée dans les Saintes Lettres".[6] (L'addition "en vue du salut", cependant, est couramment interprétée comme une restriction de l'infaillibilité à la vérité "salutaire", distinguée du reste de l'Ecriture au moins comme une dimension distinguée des autres ; en fait, les exégètes catholiques aujourd'hui, la traitent comme la permission implicite de négliger toute pensée d'inerrance, et ils pratiquent sans retenue une critique d'inspiration naturaliste ! Le langage admirable d'un Congar sur l'inspiration ne paraît plus trouver d'écho pratique dans l'étude scientifique des textes).[7]

Le catholicisme entend par "Ecriture" :

(a) le canon juif de l'AT ;

(b) les livres dits "deutéro-canoniques" ("apocryphes" pour les protestants) : Tobie, Judith, I et II Maccabées, Sagesse, Ecclésiastique, Baruk, additions à Esther et Daniel -ces livres se trouvent dans certains manuscrits de la traduction grecque de l'AT (LXX). et les catholiques concluent qu'ils appartenaient à un "canon alexandrin";

(c) le canon communément reconnu du NT ;

---

4 Voir la belle conception des "Yeux de la foi", évoquée par Joseph Trütsch, Questions théologiques aujourd'hui, tome I (Paris : Desclée de Brouwer, 1964) pp 80 ss.

5 Schillebeeckx, pp 17, 21 ; cf. Congar, La foi et la théologie, p 44.

6 Constitution dogmatique "Dei Verbum" de Vatican II, ch III, in Les Actes du Concile (Paris : Cerf, 1967) p 280.

7 Congar, p. 6.

Même ce canon augmenté, cependant, ne constitue pas à lui tout seul l'autorité qui doit déterminer les décisions théologiques.

La tradition et le magistère s'associent à l'Ecriture.

Le catholicisme des siècles modernes enseignait la théorie des deux sources de révélation : la tradition devant être considérée comme un dépôt d'abord oral, remontant aux apôtres et complétant le donné écrit, exprimé et commenté par les Pères et l'Eglise.

On retrouve aujourd'hui les vestiges de cette présentation[8] mais plus souvent on voit proposer une nouvelle interprétation des formules de Trente. Comme les Pères conciliaires du XVIè s. ont refusé un projet situant l'évangile "en partie dans l'Ecriture Sainte, en partie dans les traditions non écrites" au profit d'un texte qui se contente d'un "et" plus vague, Geiselmann plaide que la tradition apostolique est entièrement contenue dans l'Ecriture sans se réduire à l'Ecriture.[9] La tradition est le mystère vivant qui s'exprime en particulier par l'Ecriture, mais dont l'histoire de l'Eglise et la tradition apostolique exhibent le sens plénier.[1]

Celui qui énonce ce sens est le même qui définit la tradition. A qui revient le rôle ? A l'Eglise, bien sûr : le dépôt lui a été confié, pour garde et témoignage[2]; c'est elle qui vit le mystère.

L' Eglise enseignante (docens), c'est-à-dire la hiérarchie, continue, dans la garde et l' explication du dépôt , ce qu'ont fait les apôtres ; elle a reçu de Dieu un magistère autorisé.

L'Eglise enseignée (audiens) peut se confier en l'infaillibilité du magistère, dans tout ce qui touche à la foi et aux moeurs. Cette confiance s'appuie sur les promesses du Seigneur, et sur la continuité ecclésiale. Le magistère concrétise l'illumination du Saint-Esprit (lumen fidei), difficile à discerner dans les cas individuels mais non plus pour le corps entier.

Certes, toutes les interventions de la hiérarchie ne sont pas infaillibles. Seule l'est la direction générale dans l'exercice ordinaire du magistère, balisée par les décrets infaillibles des Conciles oecuméniques et par les déclarations ex cathedra du Pape (infaillible alors "par lui-même et non par l'accord de l'Eglise")[3].

Le magistère ainsi décrit a le dernier mot : "Le jugement de la hiérarchie est l'élément formel constituant la tradition en sa valeur dogmatique".[4] Ainsi l'objet prochain de la foi est l'Eglise.

3. Le progrès dogmatique.

La pluralité des autorités infaillibles soulève une question : et si elles cessent de s'accorder ? Les différences apparentes entre l'enseignement du magistère et celui de l'Ecriture, considérée seule, font de cette question un problème épineux. Pour le résoudre théoriquement le catholicisme affirme l'unité foncière des trois autorités : pour le résoudre pratiquement, il fait prédominer la troisième, celle du magistère.

L'ancienne apologétique (Bossuet) célébrait l'immuabilité du dogme catholique, opposé aux "variations protestantes". Pour expliquer les additions à la doctrine du NT, on faisait ap-

---

8 Chez Congar, p 144.

9 Josef R. Geiselmann, "La tradition", in Questions théologiques aujourd'hui, tome I, (Paris : Desclée de Brouwer, 1964) pp 134 s.

1 Schillebeeckx, pp 185, 70 : La tradition c'est l'eucharistie avant la doctrine de l'eucharistie ; Congar va dans le même sens, avec modération, pp 23, 44.

2 Congar, p 48.

3 Ibid., pp 159, ss.

4 Ibid., p 117.

pel au principe du développement logique, et surtout on invoquait la deuxième source, la tradition apostolique orale.

Quand la critique historique a rendu insoutenable cette solution, et quand le Romantisme a introduit une façon nouvelle d'envisager le devenir, désormais valorisé, une nouvelle apologétique est née (Möhler, Newman). Son discours célèbre la vie du mystère qui croît comme un arbre dans l'Eglise, fidèle à lui-même dans son expansion.

Avec des résonances vitalistes plus ou moins fortes, les maîtres contemporains décrivent l'évolution de dogme comme le passage de l'implicite à l'explicite ; il y a prise de conscience progressive après intuition globale, vécue.[5]

L'Ecriture peut donc ne contenir que des suggestions qui provoqueront une expression ultérieure grâce au "dynamisme objectif" de la Parole de Dieu.[6] Le fondement théologique du développement est le principe de la coopération humaine à la révélation.[7]

Ainsi pour la Mariologie : le kecharitoménë (Lc 1, 28) suggère que Marie possède toutes les grâces qu'il est possible à une créature de recevoir.[8] Le lien entre l'Eglise et Marie dans le IVè évangile et l'Apocalypse, et le thème de l'habitation de Dieu avec son peuple (Lc 1, 2), justifient "fût-ce de manière confuse et allusive" le développement ultérieur.[9]

Qui distinguera entre les développements légitimes et les déviations ? Les arguments rationnels et historiques peuvent aider mais le magistère tranche.

4. Les Ecoles théologiques

A l'intérieur du cadre théologique, il y a plusieurs écoles. Les plus importantes sont sans doute les écoles augustinienne, thomiste, et jésuite (cette troisième la plus ouverte aux influences philosophiques modernes).

Le thomisme représente une position d'équilibre (sur la raison et la foi, la nature et la grâce), et il jouit d'un privilège dans l'enseignement. Mais le "docteur commun" qu'est saint Thomas n'est pas infaillible (il niait énergiquement l'Immaculée Conception) et un théologien peut fort bien ne pas le suivre. Ces dernières années des théologiens en nombre croissant usent de cette liberté : saint Thomas est encore "maître pour tous, il n'est plus le maître de tous" dit K. Rahner.[1]

5. Objections.

Ses qualités techniques, sa subtilité, rendent la théologie catholique beaucoup plus difficile à critiquer que les précédentes. Nous la prenons dans la forme la plus représentative du type : celle d'un thomisme ouvert, qui n'a pas encore viré au modernisme.

(a) Elle attribue à l'Eglise un rôle qui n'est pas le sien dans le NT. Elle lui donne un pouvoir de définition dogmatique qui n'appartient qu'aux apôtres (le fondement est posé une fois pour toutes, et n'a pas à être remplacé ou continué pour chaque nouvelle génération). Les textes invoqués pour prouver la continuité (de Pierre à ses "successeurs romains", par exemple) paraissent singulièrement sollicités.

Malgré l'hommage des "lèvres" qui lui est rendu, l'ephapax n'est pas honoré ; la dualité qu'il implique de l'Oeuvre et de la Parole se dissout dans le clair-obscur mystique-mystérique ; le schéma dominant de l'incarnation continuée, étalant l'Evénement, l'exténue.

---

5 Schillebeeckx, pp 70 s. ; Congar p 98 n ; cf. p 115.

6 Schillebeeckx, pp 158, 161.

7 Congar, pp 103 ss.

8 Ibid., p 103.

9 Schillebeeckx, p 159.

1 Cité par J. M. Paupert, Vieillards de chrétienté et chrétiens de l'an deux mille, p 212.

(b) Elle néglige, elle aussi, et comme K. Barth l'a bien dit, la gravité du péché (la raison naturelle reste capable, sans la grâce, de vérité sur Dieu ; l'homme coopère ensuite à la révélation), et la liberté de Dieu (on peut parler de "canalisation du Saint-Esprit").

(c) L'Evolution du dogme pose des problèmes insolubles. Même les théories les plus souples butent devant certains faits (par ex. le Pape Honorius I lance l'anathème contre les dithélites ; le Concile Oecuménique de Constantinople, en 680, contre le monothélisme approuvé par Honorius...) Surtout, le jeu des suggestions implicites est un peu trop facile à jouer. Concrètement la Bible ne peut plus fonctionner comme norme constitutive, alors qu'elle est reconnue comme telle. L'Eglise n'est plus jugée par la Parole. La foi de l'Eglise est en elle-même à la jointure décisive, sous prétexte d'illumination du Saint-Esprit.

On reconnaît l'essence même de l'hérésie illuministe, mais dans une version collective ou institutionnelle.

(d) Le profond anthropocentrisme du système catholique se manifeste dans le glissement au modernisme redivivus du plus grand nombre des théologiens aujourd'hui. On peut se demander si le type "catholique", adaptation la plus habile de la théologie chrétienne à l'anthropocentrisme d'une mentalité hellénisée et de la religion naturelle, a encore un avenir -maintenant que cette mentalité a disparu et que le paganisme a changé de visage.

IV. Le type "évangélique".

On l'appelle aussi "bibliciste" (si on ne réserve pas le mot à l'école de Beck en Allemagne au XIXè s.), ou "protestant orthodoxe"; parfois "conservateur" et "fondamentaliste" sont aussi employés, mais bien des champions du type "évangélique" hésiteraient devant ces dernières appellations. Les Réformateurs doivent être ici considérés comme les pères.

1. La notion de révélation (le sujet sera repris au ch. II)

L'homme pécheur ne peut connaître Dieu par ses propres forces, si Dieu ne se révèle spécialement à lui. Il l'a fait, avec une condescendance qui l'a fait descendre au niveau même des hommes. Il a donné à sa Parole une forme adéquate (quant à la vérité de la communication), et sous cette forme elle demeure pour l'Eglise le fondement posé une fois pour toutes.

Cette Parole n'est pas seulement un catalogue de théorèmes : elle est un message personnel, moyen d'une rencontre entre Dieu et le croyant ; comme telle, cependant, elle comprend des propositions qui exigent l'assentiment du fidèle, information et interprétation révélées conjointes aux événements du salut.

Pour que cet assentiment soit donné, il faut que le coeur de l'homme soit éclairé et changé par l'Esprit de Dieu, ce qui implique la rencontre personnelle avec le Dieu qui a parlé et qui "tient" sa Parole.

Le vis-à-vis de Dieu et de l'homme dans l'histoire n'est pas domestiqué et dissous dans l'immanence (comme il l'est dans le libéralisme et le catholicisme), ni volatilisé par la transcendance (comme dans l'actualisme de Barth).

2. Le statut de l'Ecriture (le sujet sera repris au ch. III)

L'Ecriture est ex genesi Parole de Dieu, révélation divine (dans un sens littéral et distinct de celui selon lequel Jésus-Christ est Parole de Dieu). L'équation est vraie en vertu de l'inspiration plénière des auteurs (théopneustie). L'Ecriture est la seule souveraine de la théologie.

Les théologiens du XVIIè s. énuméraient quatre perfections : autorité, nécessité (par ordination divine), perspicuité (clarté), suffisance. Il faut souligner aujourd'hui l'inerrance,

et aussi mentionner le progrès de la révélation dans l'histoire de l'Ecriture -progrès non quant à la vérité toujours pure, mais quant à l'ampleur des choses révélées, et la précision et l'explicitation de leur exposé.

L'Ecriture est autopistos : elle possède en elle-même le droit d'être crue. Mais elle reçoit le crédit qu'elle mérite grâce au témoignage du Saint-Esprit.

Le canon de l'AT était confié à la Synagogue, qui a rendu témoignage de ses limites ; l'ensemble de la chrétienté, providentiellement, a reconnu celui du NT (après un temps d'incertitude inévitable quant à ses frontières).

3. L'interprétation de l'Ecriture.

L'interprétation de l'Ecriture est une "jointure" décisive pour toute théologie, mais pour les évangéliques plus que pour tous les autres docteurs. En effet, c'est via l'interprétation que l'unique autorité joue son rôle. Et la difficulté paraît grande : si l'Ecriture doit rester souveraine, elle doit elle-même guider l'interprétation, fournir son principe directeur ; mais comment le fera-t-elle si on ne comprend pas encore ce qu'elle dit ?

Les évangéliques n'ont pas ignoré ce problème ; ils ne l'ont peut-être pas non plus regardé assez en face.

Ils ont souligné la clarté propre à l'Ecriture (depuis Luther, avec les "helle und klare Worte" de la Bible). Elle réduit les dimensions pratiques du problème, mais le laisse théoriquement entier (la clarté qui supplée, pour l'essentiel du message sauveur, aux déficiences d'une interprétation spontanée, sans rigueur, n'exempte pas d'interpréter rigoureusement).

Ils ont affirmé l'Ecriture interprète d'elle-même. En général, ce principe a entraîné, pratiquement, une insistance sur la règle de l'analogie de la foi, c'est-à-dire de la comparaison des textes, de l'éclairage des parties obscures par la doctrine du tout, du respect de l'harmonie de la théologie biblique. Parfois, déjà chez Calvin et plus tard chez Polanus, l'expression paraît désigner le privilège d'un principe suprême (celui de la Gloire de Dieu) ; c'est une direction dangereuse -on le verra dans l'aboutissement de cette tendance chez K. Barth (il appelle "analogie de la foi" un principe christologique a priori que nous pensons déviateur).

La confession de foi est la charnière entre l'autorité de l'Ecriture et la discipline doctrinale dans l'Eglise : norme normée elle résume l'interprétation des doctrines scripturaires importantes qui sera seule admise dans une Eglise donnée. Elle est réformable en principe, par l'autorité de la norme normante qu'est seule l'Ecriture ; il est rare qu'elle soit réformée...

4. Les variétés théologiques.

Les diverses théologies évangéliques se distinguent davantage par le contenu (sur certains points) que par le mode de construction théologique. A ce niveau prolégoménal on note seulement des degrés divers de confiance dans la raison naturelle, et de sympathie avec la tradition chrétienne.

La théologie luthérienne se méfie de l'effort systématique tout en le pratiquant : elle est la plus strictement confessionnelle. La théologie réformée a visé plus nettement une intelligence ordonnée et cohérente de la foi ; tout en gardant une vigoureuse unité confessionnelle, elle s'est montrée plus libre, plus prête à dialoguer. Les autres théologies (anglicane évangélique, divers dissidents) se sont montrées souvent plus sensibles aux influences extérieures, ou, au contraire, dans quelques cas minoritaires, ont tendu à se replier sur soi.

5. Tentations.

Nous croyons le type évangélique correct, il est libre des objections faites aux trois

autres. Néanmoins, dans la pratique, il est associé à des tentations spécifiques : il est tenté d'imiter les autres, ou de tomber, par réaction contre eux, dans un piège symétrique. En dernière analyse, il est tenté, lui aussi, de mal comprendre la gravité du péché et la liberté de Dieu, de retomber dans l'anthropocentrisme plus ou moins subtilement déguisé.

(a) Comme les libéraux, les évangéliques subissent parfois l'influence de la philosophie et de la science du jour (ou de la veille !) -sans se l'avouer.

Ou alors, par réaction, ils versent dans l'obscurantisme, et nivellent la diversité historique dont les libéraux ont fait division ; ils faillissent souvent à la tâche de traduction, conservant un langage suranné pour ne pas risquer de perdre le message.

(b) Comme les néo-orthodoxes, les évangéliques se laissent parfois entraîner dans un dualisme non-biblique (entre la raison et la foi, par exemple).

Mais comme les néo-orthodoxes le leur reprochent, ils ne respectent pas toujours la liberté de Dieu, ils mettent sous le boisseau la nécessité de l'illumination du Saint-Esprit ; ils ne reconnaissent pas toujours assez la faillibilité de leurs théologies, leur caractère provisoire (theologia viatorum !).

(c) Comme les catholiques, ils traitent souvent la confession de foi comme une expression irréformable de la vérité biblique.

Par réaction contre les catholiques, au contraire, ils manquent plus d'une fois de sens ecclésial en théologie, et se privent du profit qu'on peut tirer du labeur des frères et pères dans la foi.

Un triple rappel suffira pour conclure :

La fidélité n'est pas un conformisme
L'obéissance n'est pas une paresse
La liberté n'est pas une facilité.

°O°

CHAPITRE II.

LA CONNAISSANCE DE DIEU

Le mot "dieu" est un nom commun aussi bien dans le langage de la Bible que dans le nôtre : on ne l'emploie pas pour le seul Dieu révélé en Jésus-Christ, mais pour d'autres aussi. Seul le nom YHWH (l'Eternel) est strictement "propre".

Dans l'AT, 'élohim, au pluriel, désigne plusieurs fois les dieux païens (ex: Ps 95, 3 et 96, 5), et l'on sait que 'ël était le grand dieu du panthéon palestinien. Ba'al a été employé pour YHWH lui-même (comme le montrent les deux noms restitués du même personnage, Yô contraction de YHWH pouvait être remplacé par Baal : 'îsh-yô de 1 S 14, 49 = 'îsh-ba'al de 1 Ch 8, 33) bien qu'il ait été proscrit plus tard (cf. Os 2, 18. 19) ; 'adônay lui a été préféré, peut-être parce qu'il évoque le Seigneur comme juste juge (de dîn, juger), plutôt que comme le propriétaire local (ba'al) ; pourtant, même les dieux païens peuvent être nommés 'adônim (Es 26, 13 selon l'interprétation de Procksh).

Dans le NT, Theos est d'usage courant pour toutes les divinités (la racine indo-européenne, Dyaus, semble évoquer le Jour, ou la lumière céleste ; elle est aussi à l'origine du nom Zeus, du "Ju" de Jupiter = Io-Pater, et de notre mot "dieu"). Kurios, de même, s'emploie, dans le monde gréco-romain, pour l'empereur divinisé et pour les dieux des religions à mystères.

Une ambiguïté résulte de l'usage des mêmes noms pour les dieux païens et le seul vrai Dieu (les noms ne sont communs qu'injustement, usurpés par ceux qui ne les méritent pas; Paul relève lui-même cette ambiguïté, 1 Co 8, 4-6).

Elle nous impose un travail de discernement. Comment naît-elle ? Que signifie-t-elle ? Comment la dissiper ? La réponse à ces questions se développe dans la doctrine de la religion et la doctrine de la révélation.

A. · LA PRETENTION A LA CONNAISSANCE DE DIEU (TRAITÉ "DE LA RELIGION")

Le phénomène religieux, dans l'histoire de l'humanité, se présente comme un foisonnement de prétentions à la connaissance de Dieu. Nous nous bornerons à l'étudier sous cet angle, théologiquement, sans aborder les problèmes d'histoire (phénoménologie) des religions, de philosophie de la religion, ou d'apologétique.

Le mot religio ne vient sans doute pas de re-ligare (Lactance, au IIIè s.), mais plus probablement de re-legere (Cicéron), en évoquant l'observance rigoureuse plutôt que la méditation (Calvin).

Supplément bibliographique

L'ouvrage le plus important en français reste la belle synthèse d'Hendrik Kraemer, barthien modéré, La foi chrétienne et les religions non chrétiennes (Neuchâtel - Paris : Delachaux et Niestlé, 1956) 171 pp.

I. Les types de notions de Dieu

On peut classer de façons fort diverses les conceptions de Dieu qu'expriment les religions.

Du point de vue phénoménologique, la distribution que fait Mircea Eliade, selon les "zones hiérophaniques" (ciel, soleil, lune, eaux, terre, végétation, etc.) paraît judicieuse.[1]

J. H. Bavinck distingue quatre types de conscience religieuse, selon que prédomine le sentiment (a) du tout ; (b) de l'ordre ; (c) de la personne; (d) du destin.[2]

Paul Tillich, orfèvre en matière de philosophie de la religion, adopte une disposition double-triple :

(a) la tendance polythéiste peut être universaliste, mythologique, ou dualiste ;

(b) la tendance monothéiste peut être hiérarchique, mystique, ou exclusive.[3]

Nous présenterons notre classement, quant à nous, sous la forme d'un tableau.

TABLEAU TYPOLOGIQUE DES CONCEPTIONS DU DIVIN

(Bible exclue)

Limite : Athéisme d'immersion, de sub-conscience, ou d'hétéronomie.

PANTHEISME diffus ou de la dispersion

"Animisme" : le divin est éparpillé, "à fleur de terre"
(ce stade n'est jamais attesté à l'état pur)

POLYTHEISME confus, ou multiforme

Dieux divers, de tous les coins de l'horizon, qui correspondent aux divers aspects du réel (zones hiérophaniques) (a) souvent anthropomorphiques, (b) souvent de formes animales (compositions fantastiques parfois).

--- Bifurcation ---

dans la voie d'une simplification unifiante

HIERARCHISATION	DUALISME
Favorisée par l'hénothéisme (le dieu national devient Dieu suprême) ex : Olympe.	Ex : parsisme (Zoroastre), gnôse le deuxième dieu tend au non-être.

MONOTHEISME lâche

Evolution monothéiste mûe par désir de purification rationnelle et de dépassement mystique (Divin au delà des dieux, ses avatars ; coïncidence des opposés). Le monothéisme naturel n'est pas absolu (subsiste un contre-pôle, comme celui de la matière).

MONOTHEISME strict unitaire

Seulement au contact de la Bible, mais en opposition avec la Trinité : judaïsme, islam philosophies occidentales.

Pour ce monothéisme unitaire surgit la question de la réalité du monde.

--- deux tendances ---

PANTHEISME mystique ou de profondeur.	DEISME (monothéisme évidé)
(Dieu est la substance du monde)	Bonald : "un déiste est un homme qui n'a pas encore eu le temps de devenir athée."

Limite ? Athéisme de déracinement, de sur-conscience de soi, ou d'autonomie.

---

1 Traité d'histoire des religions, Payot, 1964, 393 pp.

2 Kraemer, p. 40.

3 Systematic Theology I (op. cit.) pp 221 ss.

Comme on le voit, et pour des raisons qui apparaîtront ultérieurement, notre arrangement s'intéresse d'abord au rapport prétendu de la divinité au monde. Nous laissons de côté la conception biblique, et nous suivons un ordre "logico-génétique", qui, sans être historique, correspond grosso modo à l'étagement des niveaux culturels.

II. Les besoins qu'elles reflètent.

En dehors des cas-limites, dont on peut penser qu'ils sont plus virtuels que réels, les diverses notions de Dieu attestent un même besoin : le besoin d'un Etre (au moins un) qui dépasse l'homme et fonde sa vie dans le monde, qui comble sa solitude et qui oriente son destin. (Tillich définit Dieu comme "object of an ultimate concern", objet de préoccupation ultime[4]; il manque une indication précise de la direction du souci).

En même temps, la diversité montre que se combinent à ce besoin central, essentiel, des besoins associés, et qui semblent contradictoires.

1. L'attachement au monde et son dépassement (tension de "concret" et de l' "ultime" selon Tillich).

L'homme désire l'union au monde, le monde lui apparaît la grande Réalité à laquelle il accrochera son existence -mais, en même temps, il craint de s'y perdre, d'y être englouti, et il nie la finitude du monde concret dans une invocation à l'infini. Même dans le panthéisme, ce dépassement s'observe : c'est le tout du monde qui est Dieu, ce n'est pas seulement le monde vécu ; Spinoza distingue la nature naturante (Dieu) et la nature naturée.

2. Le désir de l'Un et le respect du Multiple.

Le vieux problème de l'Un et du Multiple, qu'un Teilhard de Chardin jugeait encore à notre époque le problème essentiel, déchire la conscience religieuse naturelle : le débat des polythéismes et des monothéismes plus ou moins stricts le prouve.

3. La nostalgie du Semblable et le respect de l'Autre (tension du "personnel" et de l'impersonnel).

L'homme cherche, dans sa religion, à humaniser l'étrangeté redoutable du réel (l'anthropomorphisme des représentations du divin le montre) -mais en même temps il cherche une réalité radicalement différente : parce qu'il sait bien que l'humanité n'embrasse pas toute la réalité, et parce qu'il a besoin de l'autre pour que s'ouvre son existence et se comble sa solitude (les représentations animalières et fantastiques expriment le besoin d'altérité).

4. Le sentiment de dépendance et la volonté de domestication.

L'homme cherche un plus grand que lui-même, devant lequel il se prosterne -mais c'est pour l'utiliser ; pour capter le divin, il fabrique lui-même son effigie qu'il adorera. Les prophètes se moquent de cette contradiction (Es 44, 9-20), et Paul la relève aussi (Ac 17, 29).

Dans les religions non-bibliques, l'homme se laisse ballotter d'une exigence à l'autre, sans pouvoir satisfaire des aspirations contraires.

III. Le diagnostic de l'Ecriture.

Les théologiens chrétiens ont adopté des positions très diverses quant à la nature et à la valeur des conceptions non-bibliques de Dieu.

Dans les premiers siècles un fort courant tend à faire des religions païennes l'œuvre

---

[4] Traduction retenue par Fernand Chapey, qui propose aussi "intérêt dernier", "souci de l'absolu". Le courage d'être (Tournai : Casterman, 1967) p 58 n.

des démons (avec des lambeaux volés à la révélation biblique). L'école alexandrine montre plutôt dans le christianisme l'épanouissement et la récolte des intuitions fragmentaires obtenues par l'humanité : grâce au Logos éclairant tout homme (Jn 1,9). Cette seconde optique correspond au génie du "catholicisme" et se trouve très en faveur, dans un climat de respect encore plus grand pour la "vérité" des approches non-chrétiennes, dans le catholicisme oecuménique des dernières années (cf. R. Panikkar).

Les libéraux protestants, immanentistes, réduisent la distance entre la vision chrétienne et celles des autres religions : les expressions contradictoires témoignent toutes de façon inadéquate du même mystère divin. Le christianisme offre, au mieux, l'expression la plus riche et la plus équilibrée ; il ne peut condamner les autres, et s'enrichit de leurs compléments. L'archevêque N. Söderblom, pour le libéralisme ancien, Paul Tillich, pour le néo-libéralisme, méritent d'être cités.

Karl Barth et ses amis, là comme ailleurs, prennent le contre-pied des thèses libérales. L'antithèse du christianisme et des religions accompagne le rejet résolu de toute théologie, et même, révélation, naturelle. Barth va jusqu'à définir la religion comme incrédulité.[5] Il faut remarquer, cependant, le renversement dialectique : la négation est affirmation; la révélation abolit la religion, mais, du même coup, elle l'assume (jeu sur le mot Aufhebung).

Les Réformateurs et leurs héritiers n'hésitent pas à parler du christianisme comme d'une religion : l'antithèse qu'ils mettent en relief, c'est celle du vrai et du faux : ce n'est pas à la religion comme telle qu'il faut en avoir, mais à sa corruption par le péché. Luther situe les religions et la connaissance naturelle de Dieu du côté de la Loi, pour leur opposer l'inouï de l'Evangile. Pour Calvin, le fait de la corruption de tout ce qui est "naturel" joue le rôle de pivôt. Nous présentons le diagnostic de l'Ecriture dans une optique calviniste (telle que la précise Cornelius van Til,[6] avec un prolongement chez Francis Schaeffer).

Comment l'Ecriture apprécie-t-elle les "théologies" des religions païennes ?

1. Elles ne livrent aucune connaissance vraie de Dieu.

L'attitude fondamentale des prophètes et des apôtres est polémique. Les dieux des païens sont dénoncés comme des néants (les 'élohîm sont en fait des 'élilîm). Cf. Lv 19, 4 et 26, 1. Ce sont des dieux qui n'en sont pas ou ne sont pas (Ga 4, 8) ; les païens sont, en vérité, sans Dieu (atheoi, Ep 2, 12).

Le passage qui pourrait le plus facilement suggérer le contraire, le discours de Paul sur l'Aréopage, marque que les Athéniens païens ne connaissent pas le Dieu créateur (Ac 17, 23b), qu'ils sont dans l'ignorance (v 30).

2. Elles reflètent cependant une recherche de Dieu.

L'apôtre Paul ne traite pas le phénomène religieux païen comme uniquement négatif. Il y voit s'exprimer un besoin réel, et même une recherche de Dieu. Le culte ignorant des Athéniens vise le Dieu de la prédication évangélique (Ac 17, 23). Dieu a déterminé que toute la nation des hommes cherche Dieu, en tâtonnant pour le trouver (vv 26-27) : le langage et le contexte éloignent l'idée qu'il s'agirait d'une simple "intention" divine non suivie d'effet ; Paul désigne les efforts religieux des grecs comme les tâtonnements d'une recherche voulue par Dieu. Cette recherche a même trouvé quelque chose, si mal comprise, obscurcie et déformée, qu'ait pu être cette vérité, puisque Paul peut s'appuyer sur une citation du poète stoïcien Aratus (v 28).

---

5 Dogmatique I, 2**

6 Dans presque tous ses ouvrages, p. ex. le "Syllabus" An Introduction to Systematic Theology (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1974) pp 21-61, 194 ss.

Pourtant, n'est-il pas dit : "Nul ne cherche Dieu" (Rm 3, 11) ? C'est qu'il y a recherche et recherche. C'est surtout que la recherche païenne est ambiguë, comme l'exprime fort bien Calvin : nul n'aspire, tous désirent (Inst. II, 2, 26).

Cette ambiguïté se révèle quand on répond à la question : comment les hommes peuvent-ils rechercher ce qu'ils ignorent ?

3. Elles résultent d'un refoulement de la vérité.

L'ignorance du paganisme n'est pas un simple et pur "non-savoir". Elle ne doit pas être conçue comme un vide initial. C'est un phénomène de réponse et de réaction (l'homme est toujours second devant Dieu) : l'ignorance est méconnaissance, distorsion, déformation, refoulement, du témoignage que Dieu se rend dans ses œuvres, et dans l'homme lui-même, et que l'homme ne peut pas ne pas percevoir.

Dans le discours d'Athènes, déjà, le facteur premier est la proximité et la présence de Dieu (Ac 17, 25ss) ; s'adressant aussi à des païens, Paul a déjà souligné le témoignage que Dieu se rend dans ses œuvres providentielles (Ac 14, 17 ; cf. Mt 5, 45 et, bien sûr, les Ps 8. 19. etc.). Il y a quelque chose de répréhensible dans l'ignorance des Athéniens : ils ne devraient pas se représenter Dieu comme ils le font (Ac 17, 29), ils doivent s'en repentir avant le jugement (v 30-31).

Paul s'explique plus en détail quand il écrit aux Romains. Il rappelle avec force la manifestation de la divinité dans les œuvres de Dieu (Rm 1, 19-20) ; Paul ne dit pas, certes, que cette manifestation aboutisse à une évidence, mais elle est perceptible à l'intelligence (v 20: nooumena kathoratai), et, comme telle, elle rend inexcusable (vv 20b-21)

Plus loin, il évoque la manifestation interne, l'inscription de la loi de Dieu au cœur de l'homme (2, 15), qui enlève à l'homme toutes les excuses qu'il pourrait encore se chercher (2, 1). Cette manifestation de la vérité, à laquelle les hommes ne peuvent pas échapper (dans ce sens, "ils ont eu connaissance de Dieu," 1, 21), ne porte pourtant pas son fruit ; c'est pourquoi Paul ne la présente que comme le fondement de l'accusation ("sans excuse"). S'ils détiennent la vérité, les hommes la retiennent (katechein, 1, 18 peut avoir les deux sens de détenir, et de retenir, réprimer) : ils ne lui laissent pas son libre cours dans leur pensée et dans leur vie, ils la dévient dans "l'injustice". Le motif de la déformation est décrit comme ingratitude, vanité, prétention à la sagesse (1, 21-22) ; et la déformation elle-même, glissement à la folie, comme l'attribution aux créatures de la gloire du créateur (1, 23) -nous pourrions dire, comme la projection sur le monde du sens indéracinable de Dieu. [7]

Sa double et contradictoire origine -la manifestation de Dieu perçue, et la répression déformante ; la "semence de religion", et sa suffocation, comme disait Calvin- produit l'ambiguïté de la religion païenne (non-biblique). Elle est à la fois recherche et refus. Elle est "recherche" selon ce qu'il y a de connaissance à la base de la méconnaissance ; elle est "refus", selon que le péché de l'humanité l'infecte, lui qui ne laisse rien intact, et reporte sur la créature le culte dû au Créateur. (L'apôtre Paul a joué de cette ambiguïté en utilisant un mot ambigu dans son exorde : deisidaimonesterous, qui peut signifier "extrêmement religieux", ou "superstitieux", Ac 17, 22 ; cf. R. C. Trench, Synonymes du Nouveau Testament.

---

[7] Henri Bouillard : Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine, 2ème partie (Aubier, 1957) pp 114-139, examine et réfute l'exégèse barthienne du passage (Rm 1, 2 et aussi Ac17). Sa solution, à notre avis, néglige encore trop les effets du péché. Il signale un ouvrage de Max Lackmann consacré au même sujet. L'article de H. M. Matter, "le Nouveau Testament et la Révélation générale," Etudes Evangéliques (1964-4) pp 142-158, intéressant, ne nous a pas convaincu.

Note. Jn 1, 9, souvent invoqué dans le débat sur la "religion naturelle", ne nous paraît pas concerner le rôle "naturel" du Logos (dans la création et la providence), mais son rôle rédempteur. Il s'agit de l'universalité de la révélation chrétienne, qui brille pour tout homme, juif ou grec, à partir de l'incarnation, de la venue de la lumière véritable dans le monde. Si on applique "venant dans le monde" à "tout homme", la clause n'ajoute rien, c'est une redondance ; la formule se retrouve deux fois, exactement reproduite, dans le IVè Evangile, et les deux fois pour évoquer la venue de l'incarnation (6, 14 et 11, 27) : il est donc probable qu'elle a la même référence dans le prologue. Le Messie était appelé "le Venant" (Mt 11, 3).

4. Ainsi s'éclairent les faits observés.

Si Dieu peut reprendre aux idoles le nom de "dieu" qu'ils avaient usurpé, c'est que le culte païen le visait malgré tout, au travers de ses perversions ; que ce culte le cherchait tout en le refusant ; et que ce culte répondait, tout en le réprimant, au témoignage qu'il ne cesse de se rendre dans ses œuvres.

Si toutes les religions démontrent un même besoin fondamental de Dieu, c'est l'effet de la connaissance première imprimée au cœur de l'homme, du sens de son créateur qu'il ne peut pas totalement extirper ; si ces religions tombent dans les contradictions de tendances diverses, c'est l'effet de la déformation imposée à cette connaissance (méconnaissance), c'est l'effet de l'application contradictoire à la créature du sens de Dieu.

Ainsi, l'homme cherche tout à la fois à dépasser le monde (sens de Dieu) et à se rabattre sur lui (refus du vrai Dieu, qui, distinct du monde, est radicalement Seigneur).

L'Un et le Multiple lui paraissent des pôles opposés, car il les considère dans le monde où ils tendent à s'exclure mutuellement, au lieu de partir de la révélation du Dieu Tri-Un qui les fait coïncider.

Dans le monde, l'homme ne trouve jamais qu'un semblable trop semblable ou qu'un autre trop étranger: il est fait pour le Dieu à la fois personnel et absolu, tout-Autre et tout autre qu'un autre (J. Monchanin).

Quant à la tension entre les vœux de dépendance et de domestication, c'est l'une des divisions du péché même : l'homme, à la fois, y démissionne de sa responsabilité, et s'y arroge la liberté dernière (il cède au Serpent et se prétend comme Dieu).

A la lumière du diagnostic biblique, une juste "théologie naturelle" ne paraît pas possible, malgré la révélation "naturelle" (ou "générale"). A cause du péché, une autre révélation paraît nécessaire, accompagnée d'un changement du cœur devant le recevoir.

C'est ce que confirmera l'étude de la possibilité de la connaissance de Dieu, selon l'Ecriture.

B. LA POSSIBILITE DE LA CONNAISSANCE DE DIEU (TRAITÉ "DE LA REVELATION")

Il n'est possible de connaître Dieu que s'il se révèle.

Cela est vrai spécialement de l'homme pécheur, comme nous venons de le voir. Cela est vrai généralement de toute créature, et particulièrement de l'homme.

Plusieurs passages bibliques impliquent que Dieu n'est pas connu s'il ne se donne à connaître : cf. Mt 11, 27 ; Jn 1, 18 ; 1 Tm 6, 16. Sa souveraine supériorité le dérobe au regard ; le voir de face attenterait à sa sainte majesté (Ex 33, 20). Sa personnalité exclurait aussi bien que Dieu soit connu sans se déclarer ; c'est le propre de la personne, et Paul lui-même

relève l'analogie (1 Co 2, 11).

Dans l'Ecriture, les termes principaux qui servent la notion de révélation sont, outre l'expression-clé, "Parole de Dieu",[8] les verbes hôdî (faire connaître) et galah (dévoiler) en hébreu ; gnörizö et apokaluptö leur correspondent en grec, et phaneroö est aussi employé (manifester). L. Berkhof note que phaneroö n'est employé que pour la révélation objective, alors qu'apokaluptö peut désigner aussi la révélation subjective, l'enlèvement du voile sur le coeur ; il remarque aussi que phaneroö sert pour les révélations générales et spéciales, alors qu'apokaluptö est réservé à la révélation spéciale.[9] (Les noms dérivés des verbes sont également employés).

Il se dégage de l'emploi des divers termes une notion qu'on peut ainsi définir : se révéler, c'est, pour Dieu, communiquer connaissance de lui-même et/ou de son œuvre.

I. La possibilité constitutionnelle ("de la révélation générale")

Dieu se donne à connaître dès l'établissement du rapport créationnel qui constitue l'homme, et dans ce rapport.

On parle de révélation "générale", ou "naturelle", ou "réelle" (c'est-à-dire dans les choses) ; elle est comme une parole "artistique" de Dieu dans ses œuvres. A la manifestation objective correspond une capacité également créée, en l'homme, de le percevoir (l'homme créé en image de Dieu, privilège du coeur-noûs).

1. Les domaines de la révélation générale.

Les textes déjà cités (section A, III, 3) et plusieurs autres, comme ceux des livres sapientiaux de l'AT, permettent de distinguer trois grands domaines de révélation générale :

(a) la création, cieux et terre ;

(b) la vie intérieure de l'homme, secteur privilégié (insistance d'Ac 17 et Rm 2) ;

(c) le soin providentiel que Dieu prend de sa créature, ce dernier domaine faisant frontière avec celui de la révélation spéciale.

2. L'insuffisance de la révélation générale.

Le NT n'invoque en général la révélation de Dieu dans la création que pour établir la culpabilité inexcusable de l'incroyance ; il ne paraît pas envisager qu'elle conduise à la vraie connaissance de Dieu.

C'est le péché de cœur de l'homme, l'obscurcissement de son intelligence (Ep 4, 17) qui l'empêche de tirer profit de la révélation générale. Cependant, comme Dieu, pour se faire connaître effectivement des hommes pécheurs, ne se contente pas de guérir leur cécité spirituelle, mais ajoute une autre révélation, on peut parler d'une insuffisance de la révélation générale elle-même (une fois le péché intervenu).

(a) Comme toute manifestation dans les choses, elle ne livre son sens qu'en s'accompagnant d'un commentaire verbal.

Même la connaissance naturelle d'Adam avant la chute dépendait d'abord de l'ouïe d'une Parole : la communication verbale de Dieu guidait pour lui la lecture du témoignage des "œuvres".

---

8 contraster avec la contemplation grecque. La Bible privilégie l'ouïe par rapport à la vue -sans exclusive, cependant, cf. art. "Voir" par Michel Bouttier, dans le Vocabulaire Biblique, publié sous la direction de J. J. von Allmen, (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé ; 1ère éd. 1954).

9 Introductory Volume To Systematic Theology, p 134.

Ce "besoin" qu'a une révélation "réelle" d'une Parole au sens propre ne l'empêche pas de rendre inexcusable les transgresseurs qui n'entendent pas cette parole : aux œuvres telles qu'elles sont ne convient que le Discours Vrai ; elles condamnent le Discours Mensonger que le pécheur compose pour les (més)-interpréter.

(b) Les conséquences du péché sur la création toute entière l'ont rendue moins facile à lire.

Sans qu'elle soit devenue équivoque, la révélation générale est comme voilée par la soumission de la création à la vanité (Rm 8, 20, rappelant Gn 3, 17-19 ; cf. Qohélét). Le thème du Dieu caché, cher à Luther et à Pascal, n'est pas absent de l'Ecriture (Es 45, 15).

La présence du mal paraît démentir celle de Dieu. Cette formidable objection ne justifie pas l'incrédulité, car la droite vision de l'ensemble oblige à la rejeter -il reste que seule une lecture radicale et intégrale, donc difficile, permet de bien discerner les perfections invisibles de Dieu dans ses œuvres.

(c) Elle ne communique pas le message salutaire.

Le pécheur ne peut reconnaître en Dieu que son juge, si la voie du salut ne lui est pas en même temps révélée. Or la révélation créationnelle ne communique pas encore l'offre de salut. Il est dangereux de chercher des analogies "naturelles" aux vérités de la rédemption. S'il en existe (car la rédemption est re-création par le même Dieu et restauration de la créature même), on risque en les majorant de renverser l'ordre du rapport Création-Rédemption, c'est-à-dire de rendre vaine l'histoire.

Cependant, on peut soutenir que dans le domaine de la providence, l'Evangile est impliqué. Dieu, en effet, ne conserve le monde que pour le sauver. L'homme qui recevrait droitement le témoignage de la révélation générale, qui comprendrait quel est Dieu (sa puissance, sa sagesse, son amour, sa sainteté) et du même coup son péché et ce qu'il mérite, ne pourrait interpréter la conservation de sa vie que comme l'indice d'une volonté de grâce: il devrait conclure que si le Dieu juste et bon le laisse en vie, lui le pécheur, c'est qu'il a décidé d'expier lui-même le péché...

Si l'Evangile est impliqué, Dieu a jugé bon aussi de l'expliquer : dans la révélation spéciale qui remédie à toute insuffisance de la révélation générale.

3. Les "preuves" traditionnelles (dites "théistiques")

C'est ici le lieu d'exposer et de commenter ce qu'on appelle traditionnellement les preuves de l'existence de Dieu. Elles ne sont rien d'autre en effet que le résumé du témoignage de la révélation générale, dans ses "lignes-forces".

(a) L'énoncé des preuves.

On distingue en général cinq grandes preuves :

La preuve ethnologique ou historique fait valoir l'universalité du sentiment religieux. Les Pères l'ont invoquée ; pour Origène, la notion de Dieu fait partie des koinai ennoai. Calvin donne nettement la priorité à cette première preuve. Descartes, dans les Méditations, en propose une version modifiée, quand il prouve l'existence de Dieu par la présence en moi de l'idée d'infini et de parfait : fini et imparfait, je ne puis être la cause de cette idée innée, qui requiert pour sa cause précisément l'être infini et parfait. (La deuxième preuve de Descartes se branche sur cette première : c'est la preuve par mon existence à moi, qui ai cette idée, et ne peut l'avoir que parce que l'être infini m'a créé).

La preuve cosmologique fait valoir l'ordre du monde, rapporté à sa cause. Invoquée par Grégoire de Nysse, elle s'imposait encore à Voltaire. Elle est étroitement liée à la preuve téléologique, qui rapporte le même ordre à sa fin. Les cinq "voies" démonstratives de

Thomas d'Aquin sont de rigoureux raffinements de ces deux preuves : Dieu est démontré comme moteur non-mû (acte pur) ; comme cause efficiente première ; comme être nécessaire auquel suspendre le contingent : comme être plein, parfait, appelé par la hiérarchie de l'être ; comme gouverneur de l'univers, manifestement orienté vers un but.[1]

La preuve morale s'appuie sur les témoignages de la conscience, incapable de nier l'existence d'une Loi, qui, à son tour appelle un législateur. C'était la seule "preuve" que conservait Kant, en un sens modifié (obligation rationnelle de postuler Dieu et l'immortalité de l'âme).

La preuve ontologique a suscité le plus de débats : acclamée comme la preuve suprême par les uns, dénoncée comme un sophisme par les autres. Anselme de Cantorbéry l'a, le premier, proposée dans la Proslogion : l'athée accepte de nommer Dieu "celui dont on ne peut pas concevoir de plus grand" ; or, s'il lui refuse l'existence, et l'existence nécessaire, il le conçoit comme moins grand qu'il ne pourrait être : il tombe donc dans la contradiction et, en le voyant, le croyant peut comprendre la parole de l'Ecriture (Ps 14, 1), c'est être insensé que de nier Dieu. Moqué déjà du temps d'Anselme par Gaunilon, l'argument n'a pas été repris par Thomas d'Aquin. Descartes en fait sa troisième preuve, en le modifiant : Dieu existe nécessairement parce que parfait, il est cause de son existence (causa sui). Kant s'en est spécialement pris à l'argument ontologique, dans sa Critique de la Raison pure. Pourtant, après lui, des penseurs ont réaffirmé sa validité, parmi lesquels le grand réformé évangélique Ch. Hodge. K. Barth a recommandé l'argument anselmien, mais ré-interprété avec une puissante originalité ; il ne voulait par contre, rien savoir de la forme cartésienne. Le sujet reste l'occasion d'échanges très animés.

(b) La valeur des preuves.

Les considérations que nous venons de résumer ont d'abord été appréciées comme des preuves au sens le plus fort, s'imposant en raison. Thomas souligne même qu'il s'agit strictement de raison naturelle. Cette position est devenue dogme catholique. Pour le concile du Vatican I, il est hérétique de dire : "Dieu ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine grâce aux choses qui ont été faites". Le "Serment anti-moderniste" précise : "Dieu peut être connu avec certitude, et au point de pouvoir être démontré, grâce aux choses qui ont été faites, c'est-à-dire, grâce aux choses visibles, comme une cause par ses effets".[2]

Luther et Calvin, sans se désaffilier totalement de cette tradition, adoptent une position originale. Pour Luther, la raison naturelle est bien capable de parvenir à la connaissance de Dieu comme Deus absolutus, mais c'est une connaissance terrifiante qui rejette infailliblement l'homme dans la voie des œuvres.[3] Pour Calvin, qui présente la susbtance de quelques-unes des preuves, la connaissance naturelle, insita et acquisita, implantée (innée) et acquise, ne porte jamais son fruit à cause du péché, et dégénère toujours en idolâtrie. Les Réformateurs ne définissent pas clairement la valeur de preuve. L'orthodoxie après eux la soulignera plus nettement, mais avec prudence.

Le rationalisme, en théologie, fait de ces preuves le fondement de la foi chrétienne. Mais, peu de temps après, Hume les critique durement, et le réquisitoire de Kant les discrédite pour la pensée moderne : il n'y a pas de preuve au-delà du monde ; les "preuves" cosmo-

---

[1] Cf. Etienne Gilson, Le Thomisme (Paris : Vrin, nombreuses éditions depuis 1920).

[2] citations dans Initiation Théologique II, pp 48-49.

[3] Cf. Lauri Haikola, Studien zu Luther und zum Luthertum (Uppsala : Lundequistska Bokhandeln, 1958) pp 33-51.

logique et téléologique correspondent certes à un sentiment invincible, à un vœu irrépressible de la raison, mais ce peut n'être que "wishful thinking". Seul le sentiment du devoir permet de postuler Dieu.

Depuis que la mentalité moderne a basculé du côté de l'irrationalisme, les "preuves" paraissent, à de nombreux penseurs "chrétiens", présomptueuses, voire scandaleuses. Les existentialistes les rejettent vehementer : pour Kierkegaard, c'est un autre Judas qui les a inventées [4]; pour Gabriel Marcel, "la théodicée (le mot couvre, pour les catholiques, toute la démonstration rationnelle de Dieu) c'est l'athéisme"[5].

Des théologiens réformés très traditionnels comme H. Bavinck et L. Berkhof préfèrent parler de "témoignages" plutôt que de preuves. [6]

Pour une position nette. Les objections que font les modernes aux "preuves" trahissent en général, l'influence de motifs philosophiques opposés à l'Ecriture ; si le croyant évangélique reprend à son compte les preuves, cependant, qu'il prenne garde à la manière dont il le fait.

L'alliance kierkegaardienne entre la foi et l'absurde n'est pas biblique.

Si l'Evangile est folie, c'est pour ceux qui périssent, selon qu'ils ont l'intelligence enténébrée, et qu'ils se complaisent en une fausse "sagesse", que Dieu taxe de folie. Si la démonstration rationnelle impose une obligation, ce n'est pas à Dieu mais à l'homme ! Elle soumet la raison de l'homme à la révélation (générale) -la raison elle-même devant être comprise comme la sensibilité privilégiée de l'homme à l'ordre de Dieu. [7] De toute façon, il ne s'agit pas de prouver Dieu par un "principe" supérieur à lui, mais par les effets de son action, en suite et reconnaissance de ce qu'il a fait.

Si, dans la critique de la position catholique traditionnelle, on exclut la connaissance naturelle de Dieu, en droit, que reste-t-il de l'argumentation de Paul dans l'épître aux Romains (1, 2) ? L'incroyant est excusé.

Remplacer le mot "preuve" par le mot "témoignage", c'est faire une concession équivoque : le mot "preuve" s'emploie diversement, et on n'a pas à le réserver aux démonstrations mathématiques ou aux syllogismes. Pour le tribunal, ou pour l'historien, les témoignages sont les preuves. Un témoignage qui oblige à la reconnaissance est une preuve.

L'hésitation, la demi-mesure, le compromis, ne conviennent pas en pareille matière, Tout prouve Dieu, ou rien. Pour la Bible, et malgré le voile de vanité (cf. § 2, ci-dessus), tout le créé rend un témoignage probant, et surabondant, à son créateur.

Mais, attention ! Il s'agit justement de tout ou rien. La présentation courante des cinq preuves les isole artificiellement, et laisse entendre qu'elles s'appuient sur des morceaux de connaissance commune aux croyants et aux incroyants. On suppose que tous possèdent de

---

4 Traité du désespoir, trad. K. Ferlov et J-J. Gateau (col. "Idées" ; Gallimard, copyright de 1949) p. 174. Dans ce passage, Kierkegaard fustige l'apologétique rationnelle (dont les preuves sont le cœur) : elle trahit, elle aussi, d'un baiser, "mais c'est le baiser de la bêtise".

5 Dans son autobiographie, En chemin vers quel éveil ? (1971), G. Marcel esquisse une rétractation qui lui fait honneur ; à exalter l'invérifiable, il méconnaissait, discerne-t-il maintenant, "ce qu'implique l'humble condition qu'est la nôtre" (cité par X. Tillette, "Témoignage et vérité", dans Le témoignage, Actes du colloque de Rome 1972 (Paris : Aubier-Montaigne, 1972) p 91.

6 L. Berkhof, Systematic Theology (Grand Rapids : Eerdmans, 3è éd. 1946) p 28.

7 Auguste Lecerf dit excellemment, dans ce sens : "Dieu seul rend intelligible à la raison l'autorité de la raison". Introduction à la dogmatique réformée vol. I (Paris, Je Sers, 1931) p 265.

la même manière une connaissance juste de certains "effets" ; on se fonde sur cette base pour inviter l'incroyant à remonter jusqu'à la "Cause".

L'Ecriture, à notre avis, voit les choses autrement : pour connaître correctement les "effets", il faut être en communion avec la "Cause". "Dans Ta lumière, nous voyons la lumière" (Ps 36, 10). Un "cœur sans intelligence" (Rm 1, 21),"une intelligence obscurcie" (Ep 4, 18), ne peuvent, comme l'astygmate, que déformer tout ce qu'ils voient.

Contre le catholicisme traditionnel, il faut nier que la démonstration de Dieu par la raison naturelle soit possible en fait alors qu'elle le demeure en droit. Elle est impossible en fait à cause du péché qui corrompt la raison (c'est-à-dire l'homme qui raisonne) ; elle demeure possible en droit, rendant l'homme inexcusable, parce que seul le péché empêche l'homme de voir, et non pas une infirmité ou une absence de lumière (voyant, il ne voit pas).

En fait, ceux qui exercent sur les faits une intelligence dévoyée par le péché en concluent tout autre chose que l'existence du vrai Dieu. En fait, le développement correct des "preuves" présuppose toujours le Dieu à prouver.[8]

Ainsi tout prouve Dieu, et les cinq preuves résument quelques aspects frappants du témoignage universel -mais pour l'entendre bien, il faut connaître le vrai Dieu. Les preuves ne seront efficaces pour persuasion que si le Saint-Esprit leur conjoint le miracle de son illumination ; autrement, elles ne serviront qu'à souligner l'inexcusable de l'incrédulité.

(c) Commentaires des preuves

La preuve ethnologique part du constat le moins contestable, et la permanence d'un certain "sens du Divin" tout au long de l'histoire humaine, devrait faire réfléchir les penseurs prudents. L'athée moderne, cependant, imbu de sa supériorité sur ses pères, ne se laisse plus guère interpeler par cette preuve. De toute façon, les déformations dûes au péché exigent qu'on joigne à la preuve une critique (comme nous l'avons fait dans la section A).

Les preuves cosmologique et téléologique sont d'un maniement plus complexe qu'il ne semble au premier abord. Bien qu'on puisse en voir l'amorce dans la Bible elle-même (Ps 19, Rm 1), ces preuves ne permettent pas de confondre Dieu avec le premier terme d'une série de causes, avec le dernier d'une série de fins. Comme Cause Première et Fin Dernière, Dieu est au-dessus de toute série ; il faut bien l'accorder à Kant.

Nous percevons la force probante de la vision de l'ordre du réel, quand nous nous concentrons sur le rapport que l'homme a avec lui. Les philosophes modernes se débattent avec ce problème : comment expliquer la connivence entre l'intelligence de l'homme et le réel intelligible ? Il est également "artificiel", peu convaincant, d'expliquer l'intelligence humaine comme le produit du réel (matérialisme ; cf. J. Monod), ou d'expliquer l'intelligibilité du réel comme le produit de l'esprit humain (Kant ; idéalisme) ; le vis-à-vis essentiel à l'expérience de la connaissance est alors escamoté. Si l'homme est dans le monde "image de Dieu", il n'est pas étonnant que ce soit dans son rapport à l'homme que le témoignage du monde à son Dieu se discerne le mieux.

La preuve morale peut se réclamer de Paul (Rm2), qui insiste sur la notion de "conscience". Elle procède, elle aussi, de la situation privilégiée de l'homme en image de Dieu, mais cette fois dans son rapport à Dieu. Il est "liberté seconde" : libre, il se détermine inéluctablement selon un Bien-et-Mal ; second (créature), il ne détermine pas le Bien-et-Mal (quand il prétend le faire, il garde malgré lui la posture de celui qui accueille un Bien-et-Mal déjà formé).

---

[8] Auguste Lecerf remarque que la démonstration des scolastiques ou néo-scolastiques ne s'est jamais rencontrée que là où l'enseignement de l'Ecriture était connu (Id. p 160).

La preuve ontologique nous paraît plus pure et plus satisfaisante dans sa version anselmienne que dans sa version cartésienne.[9]

Le Proslogion met en œuvre le programme théologique d'Anselme : la foi en quête d'intelligence. Anselme ne part pas seulement de la foi en l'existence de Dieu, mais de la foi à la vérité révélée du Psaume 14 : nier Dieu, c'est déraisonner. Il cherche à voir qu'il en est bien ainsi. Il y parvient en énonçant un "nom" de Dieu négatif : il ne définit pas Dieu comme le plus haut et le plus parfait, mais comme "celui dont on ne peut pas concevoir de plus grand".

C'est ce qu'ont ignoré les contradicteurs d'Anselme: Gaunilon, se voulant avocat de l'insensé, a cru pouvoir ridiculiser Anselme en évoquant une île merveilleuse qui aurait toutes les perfections : si cette île n'existe pas, elle n'a pas toutes les perfections, donc elle existe ! Gaunilon n'a pas vu que sa définition de l'île merveilleuse n'est plus du tout le "nom négatif" d'Anselme. Toute la force de l'argument anselmien est dans l'impossibilité absolue d'appliquer à un autre que Dieu le nom choisi ; l'argument ne peut pas se transposer car il s'attache à ce qui fait le propre de Dieu, il ne peut valoir que pour Dieu seul. On ne peut pas davantage accuser Anselme de passer indûment de la pensée à l'existence : en effet, il ne prétend nullement démontrer l'existence de Dieu, mais seulement la folie de celui qui la nie. Dans cette démonstration, nul n'a pu montrer de sophisme.[1]

On peut interpréter la preuve d'Anselme en disant que tout homme se réfère à l'Absolu pour penser le relatif, à l'Etre Nécessaire pour penser le contingent, ou que par elle on fait l'expérience intellectuelle de la présence de l'Indépassable dans toute pensée. En soulignant, à la suite de Karl Barth, que le "nom" donné à Dieu par Anselme est en fait une interdiction de disposer mentalement de lui, nous dirons que la découverte d'Anselme, c'est la découverte que l'homme rationnel est placé devant le Seigneur. Dès qu'il prononce le nom du Seigneur, il ne lui échappe qu'au prix de sa raison. La vie de la raison, c'est la reconnaissance du Seigneur.

II. La possibilité historique ("de la révélation spéciale")

Le péché survenu, Dieu se fait connaître effectivement des hommes dans une seconde communication ; elle est pour leur salut, et part de leur salut.

On parle de révélation "spéciale", ou "surnaturelle", ou "verbale", car elle nous atteint sous la forme du discours biblique. A la manifestation objective correspond le don de la capacité surnaturellement recreée, en l'homme, de la recevoir (illumination du Saint-Esprit, renouvellement de l'intelligence, ouverture du "cœur").

1. Les formes de la révélation spéciale.

Outre les formes très particulières de révélation que sont les théophanies, les songes, les visions, on peut distinguer trois formes principales de révélation spéciale.

(a) Les actes historiques.

Les droites œuvres de Dieu, qui juge ses ennemis et qui délivre son peuple, le font connaître tel qu'il est -et comme rédempteur plutôt que comme le gouverneur providentiel de

---

9 Karl Barth les oppose trop, cependant ; il néglige injustement bien des affirmations de Descartes, comme le montre H. Bouillard dans sa discussion des deux (ouvrage cité, pp 143-177). Descartes voile malheureusement, par rationalisme, les traits les plus rigoureusement choisis du développement d'Anselme, et que Barth a soulignés.

1 A notre avis, on pourrait simplement relever que la preuve présuppose qu'il est plus grand d'exister que de ne pas exister. Pour être valide, cette présupposition requiert que Dieu existe -ce qui confirme que les preuves présupposent toujours le Dieu à prouver.

l'univers. Le refrain des prophètes (Ezéchiel surtout) le rappelle : "vous saurez que je suis l'Eternel".

Les zélateurs de la "Biblical Theology" contemporaine (des hommes comme G. E. Wright, A. Richardson) réduisent volontiers à cette seule forme toute la révélation spéciale. Il faut, au contraire, souligner que les actes de Dieu ne sont révélateurs qu'indirectement, "de biais", et par surcroît : leur première mission est d'opérer les effets que Dieu veut, jugements ou délivrances.

(b) Les oracles de Dieu (cf. ci-dessous, chapitre III)

Quand on évoque la révélation spéciale, on pense le plus souvent aux Logia tou Theou (Rm 3, 2), au recueil des paroles des prophètes et des apôtres. Selon le sens de leur office, ces hommes sont les porte-parole mandatés de Dieu ; l'inspiration est l'œuvre miraculeuse du Saint-Esprit qui permet et garantit l'entière fidélité de leur dire (et de leur écrire) à la volonté de Dieu. Leurs discours et leurs écrits sont donc Parole de Dieu, et comme la parole est l'instrument d'élection du dévoilement personnel, cette Parole de Dieu qu'ils ont émise et transmise est l'instrument principal de la révélation de Dieu.

Les prophètes et les apôtres remplissent leur ministère dans l'histoire du salut. C'est leur parole qui nous relate et nous promet les actes du jugement et du salut divin, c'est elle qui nous les interprète. Sans elle la première forme de révélation resterait bien peu lisible, ambiguë et bientôt effacée par l'oubli.

(c) Le Fils Unique et Logos (cf. cours de christologie)

Trois passages, tous trois johanniques, appellent le Fils "parole" : "parole de Dieu (Ap 19) ; "parole de vie" (prologue de 1 Jn) ; parole "Logos" (prologue de Jn). Jésus-Christ est parole dans un sens qui n'est pas seulement métaphorique, mais, avec des connotations riches et complexes, comme l'aboutissement et le dépassement de toute l'activité de parole (au sens banal) de Dieu.

Sa venue est la visitation (peqod) suprême de Dieu, qui se manifeste lui-même, et non pas seulement la force de son bras. Elle opère le jugement décisif du péché, et la libération décisive de son peuple. En elle culmine donc la première forme de révélation. Le Fils incarné est en même temps prophète, il est à la fois Dieu et son porte-parole, et il est lui-même, avec sa mission, le contenu principal de son message. En lui culmine donc aussi la deuxième forme de révélation.

Le prologue aux Hébreux (He 1, 1-2) déploie, avec une grandiose simplicité, les étapes de cette économie.

2. Les caractères de la révélation spéciale.

(a) Elle présuppose la révélation générale.

L'histoire présuppose le cadre créationnel ; l'emploi du langage, la capacité des mots tirés de la création à servir pour le Créateur ; l'incarnation même, le privilège de l'humanité créée en image de Dieu.

(b) Elle est progressive.

Le progrès (non quant à la vérité, mais quant à la clarté et la plénitude) marque le lien de la révélation à l'histoire de la rédemption. C'est pourquoi le progrès n'est pas indéfini, mais aboutit à Jésus-Christ (avec ses apôtres).

(c) Elle conduit toute entière à Jésus-Christ.

Jésus a souligné que les Ecritures rendent témoignage de lui (Jn 5, 39 ; cf. Lc 24, 27), Jésus-Christ que "les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre" (Pascal).[2]

---

2 Pensée n°740 de l'édition Brunschvicg.

Si Jésus est seul "Dieu révélé" il partage avec ses apôtres et prophètes la mission de révélateur ; en revanche, il est seul rédempteur. La révélation spéciale n'est salutaire qu'en lui (cf. 2 Tm 3, 15 : par la foi en Jésus-Christ).

(d) Elle nous atteint dans l'Ecriture.

Jésus-Christ remonté au ciel, les actes du salut accomplis (ou prédits pour ceux qui restent à venir), la révélation spéciale vient à nous dans sa "trace" écrite, le dépôt à garder et transmettre.

On peut donc désigner l'Ecriture Sainte comme le "principe externe de la théologie" (la foi, mue par le Saint-Esprit, est le principe interne).

3. Objections à la doctrine évangélique.

Si un grand nombre de théologiens rejettent la doctrine de la révélation que nous avons exposée, c'est d'abord à cause de la doctrine de l'Ecriture qu'elle implique et qu'ils estiment réfutée par la critique biblique courante. Contre la doctrine de la révélation elle-même, ils soulèvent en général deux objections.

(a) Elle serait solidaire d'une mentalité hellénisée, en remplaçant la connaissance et la vérité "hébraïques, qui sont des rapports d'engagement personnel, par une theoria impersonnelle et la conformité de la pensée à l'être;[3]

(b) Elle attenterait à la liberté de Dieu et au mystère de sa révélation en appelant révélation de Dieu un texte à la disposition de l'homme, dans un langage humain.[4]

Ces deux objections visent, pour une part, la caricature de la position évangélique plutôt que cette position elle-même. Néanmoins, elles manifestent des orientations qui ne nous paraissent pas admissibles.

L'opposition symétrique des mentalités hébraïque et grecque déforme leur rapport (elle est moins en vogue depuis les travaux de Cyrus Gordon et de James Barr). L'Ecriture ne glisse jamais d'antithèse entre les aspects d'engagement subjectif et la validité objective des propositions. Se confier en la personne de Jésus, c'est aussi tenir son témoignage pour conforme à ce qu'il a vu et entendu.

La seconde objection, spécifiquement barthienne, procède d'une identification abusive entre l'être de Dieu et sa révélation. La fixité de la révélation (dépôt), dans une forme créaturelle (langage), ne serait incompatible avec la liberté de Dieu que si Dieu s'aliénait dans son expression, que si sa révélation était comme un écoulement de son être. Barth paraît envisager ce genre d'aliénation quand il fait du dévoilement même de Dieu un voilement (est-il obligé de retirer aussitôt ce qu'il donne pour ne pas se perdre ?)[5]
Pour nous, la parole n'enclôt pas la réalité qu'elle désigne : elle y renvoie ; le ministère du Saint-Esprit, qui donne le contact expérimental de la réalité visée, suffit (!) pour "protéger" la liberté de Dieu, qui est fidélité, dans sa révélation.

III. La possibilité radicale ("du fondement intra-divin de la révélation")

Jésus-Christ est venu comme unique, exclusif Rédempteur : il n'est pas venu, dans les jours de sa chair, comme exclusif Révélateur, puisqu'il partage le ministère de la Parole de Dieu avec ses apôtres et ses prophètes, et qu'il intervient dans le cadre déjà disposé de la révélation générale.

---

3 Objection typique des théologiens marqués par l'existentialisme (sous une forme radicale chez Bultmann, cf. notre étude dans Hokhma n° 2, 1976).

4 Objection typique des barthiens.

5 P. ex. Dogmatique I, 1*, pp 160 ss.

Il est un sens, cependant, dans lequel toute révélation est par lui, le Fils : non pas exclusivement, mais inclusivement.

Selon sa divinité, le Fils joue le rôle de médiateur de la création et de la providence (donc de la révélation générale) : Jn 1, 3ss ; Col 1, 16-17 ; Hé 1, 2-3 ; Ap 3, 14.

Selon sa divino-humanité, le Fils incarné est celui qui parle par les apôtres, dont l'esprit inspire les prophètes : 2 Co 13, 3 ; 1 P 1, 11. S'il en est ainsi, on n'a pas à restreindre la portée de la conclusion du prologue johannique (Jn 1, 18) : c'est toujours le Fils qui déclare le Père.

La coïncidence est difficilement fortuite : on présume naturellement un lien entre son rôle (économique) de Révélateur et sa situation (ontologique) de Fils dans l'unité de la vie divine.

Les textes confirment cette suggestion en rattachant nettement l'œuvre révélatoire du Fils à son rapport au Père. Si tout a été créé en Christ et tout tient en lui, c'est qu'il est l'Image du Dieu invisible, le Premier-Né (archétype) de toute création (Col 1, 15 ss). Si par lui Dieu a fait les siècles et s'est suprêmement révélé, c'est qu'il est resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance (Hé 1, 2s). Et qu'est d'autre le thème de Jean ? C'est dès son rapport au Père que le Fils porte le nom révélateur de Parole (1, 1) ; c'est comme le Dieu à la fois distinct du Père (Monogène) et un avec lui (dans son sein) que le Fils le fait connaître (1, 18).

Nous pouvons, nous devons, malgré l'infirmité de notre intelligence de ces vérités, affirmer l'enracinement dans la Trinité (tri-unité) de Dieu de la possibilité pour lui de se révéler au dehors. On peut accepter la formule de K. Barth, bien que sa construction théologique renverse l'ordre du rapport : "Comme Père, Fils et Saint-Esprit, Dieu est en quelque sorte notre Dieu par anticipation"[6].

1. L'enracinement trinitaire garantit la liberté de la révélation.

Le fait de se révéler au dehors (aux créatures) n'ajoute rien de foncièrement nouveau à l'essence de Dieu, car déjà en lui-même, il se révèle. Le Père a sa Parole en son Fils : il n'est pas contraint de parler au dehors pour s'achever, s'accomplir. On peut dire : la trinité ontologique précède la trinité économique, et délie ainsi l'économie de toute nécessité pour Dieu.

2. L'enracinement trinitaire garantit la vérité de la révélation.

Comme l'expression ne fait surgir aucun principe étranger à l'être de Dieu, elle ne risque pas de faire écran, de le masquer tel qu'il est. Il ne sera pas nécessaire de comprendre comme un voilement le dévoilement de Dieu.

Les dernières remarques concernent déjà le sujet de la section suivante.

C. LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE DE DIEU (TRAITÉ "DE L'ANALOGIE")

Même dans le cas du croyant bénéficiaire de la révélation spéciale, éclairé par l'Esprit Saint, la connaissance de Dieu reste bornée, limitée.

Cette proposition n'a guère été contestée dans l'histoire de la théologie (l'excès contraire, agnostique, a été plus fréquent), mais encore faut-il qu'elle soit confirmée par l'Ecriture.

---

6 Dogmatique, I,1**, p 83.

Que le nom de Dieu soit "merveilleux" (p l '), comme l'Ange le répond à Jacob et à Manoah, signifie qu'il échappe à la pleine saisie. Esaïe 40 (surtout v. 28), Job 40 (3ss), 42 (1ss), le psaume 139 (6) l'affirment nettement. Enfin Dt 29, 29 exprime parfaitement l'idée de limitation.

Dans le NT, Paul reprend le thème (Rm 11, 33 ; Ep 3, 8-19), en insistant sur l'infériorité de la condition présente de notre connaissance (I Co 13, 9-12).

Supplément bibliographique

Charles Journet, Connaissance et inconnaissance de Dieu (Paris : Egloff, 1947) 170 pp réédité dans la collection Foi Vivante, n° 119.

Karl Barth, Dogmatique, II, 1*

Cornelius Van Til : divers syllabi ou livres (pour l'incompréhensibilité divine et l'analogie), par exemple, le magnum opus A Christian Theory of Knowledge (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1969).

Sur l'analogie et le langage, noter aussi :
Ian T. Ramsey, Religious Language, An Empirical Placing of Theological Phrases, (Londres : S C M Press, 1957) 191 pp; et
E. L. Mascall, Words and Images, A Study in Theological Discourse (Londres : Darton, Longman, and Todd, 1957, Libra book, 1968) 132 pp.

Revoir l'article de J. Ladrière, cité en A § I, 3, n.[3] du chapitre I.

I. Les facteurs de limitation.

Si notre connaissance de Dieu reste bornée, c'est pour plusieurs raisons fort différentes

1. Le péché rémanent.

Seul le cœur pur peut voir Dieu (Mt 5, 8). L'inachèvement de notre sanctification, qui concerne l'intelligence comme toutes les autres fonctions de l'homme intérieur, laisse subsister des restes de péché qui obscurcissent notre connaissance de Dieu.

Cette borne est la plus douloureuse : elle n'implique pas seulement limitation mais déformation. La vérité de la révélation se trouve altérée au miroir de nos représentations. C'est pourquoi toutes nos théologies restent faillibles, et même effectivement fautives sur tel ou tel point, ou dans la courbure de leurs lignes.

Esaïe 55, 7-9, souvent cité sans considération du contexte, s'intéresse à cette limitation qui éloigne nos pensées de celles de Dieu, nos voies de ses voies. Il appelle à la repentance, qui met d'accord avec Dieu (v 7), et que rend possible l'envoi de la Parole de Dieu sur la terre, communication des pensées célestes (vv 10, 11).

Le premier facteur de limitation opère en fait, mais il n'a pas de droit ; il faut le combattre sans relâche.

2. La distance de la créature au Créateur.

Plusieurs des textes évoqués plus haut ne font aucune allusion au péché, cet "accident". Ils disent l'insondable de Dieu à partir d'une célébration de sa transcendance, de sa supériorité à l'égard du monde et de l'homme. Dans ce sens, les théologiens réformés aimaient dire : "le fini n'est pas capable de l'infini", formule qui a l'avantage de la brièveté, mais qui risque de faire glisser dans une pensée dualiste.

Cette seconde limitation est essentielle. Elle s'attache au statut de la créature, que nous n'abandonnerons même pas dans la béatitude éternelle (nous serons semblables à Jésus comme Nouvel-Adam, premier-né de nombreux frères) ; même Karl Barth l'a reconnu.[7]

---

7 Dogmatique II, 1*, p 211.

3. L'infirmité de la condition présente.

La troisième limitation n'est pas péché (nous n'avons pas à nous en repentir), mais elle n'est pas comprise non plus dans notre création (elle sera levée dans la consommation de notre salut). C'est un aspect de la misère qui suit le péché, et dont souffre encore le croyant sur la terre, sauvé "en espérance".

L'Ecriture en parle en contrastant la foi et la vue (2 Co 5, 7 ; Hé 11, 1).

Paul distingue cette connaissance infirme, comme enfantine, de la vue face à face qui nous est promise : elle est partielle, ek merous (1 Co 13, 9) ; elle est indirecte, di' esoptrou,[8] et laisse ouvertes bien des questions, en ainigmati (v 12). Dans son inachèvement et sa dispersion, la connaissance fragmentaire reste vraie.

La tradition a bien opposé la theologia viatorum, crucis, gratiae à la theologia patriae, ou gloriae. Elle a tendu, cependant, à confondre l'infirmité présente avec l'incapacité créaturelle (deuxième facteur), à cause de l'emprise du thème païen de la divinisation.

II . L'incompréhensibilité divine

Lorsque l'orthodoxie dit Dieu incompréhensible, elle ne le dit pas inconnaissable ou inintelligible. Compréhension se distingue alors d'appréhension : il signifie "saisie totale", connaissance et intelligence de Dieu égale à celle qu'il a de lui-même.

La distance entre la connaissance possible à la créature (grâce à la révélation) et la connaissance divine elle-même est explicitée à l'aide d'autres notions. Certains disent la nôtre ektypale alors que celle de Dieu est archétypale. Calvin semble faire un pas de plus, et reprendre une distinction scolastique : nous connaissons Dieu tel qu'il est pour nous (qualis), non pas ce qu'il est en lui-même (quid)[9]. Karl Barth, qui expose magistralement les vues des anciens sur l'incompréhensibilité divine (tout en leur reprochant d'avoir trop concédé à la philosophie), parle du Dieu caché jusque dans sa révélation, et son incognito.[1]

La difficulté consiste à respecter la distance de l'appréhension à la "compréhension" sans saper la certitude chrétienne de connaître Dieu, sans retirer à la vérité de la communication. La plupart des discours traditionnels sur l'incompréhensibilité divine contrastent avec la paisible, la massive assurance de 1 Jn 5, 20. Une certaine parade d'humilité, dans ce domaine, pourrait déguiser une invention de la chair païenne (Col 2, 23).

(a) L'agnosticisme de la théologie négative a des racines étrangères à la révélation biblique.

Une tradition très importante, surtout du catholicisme, célèbre l'inconnaissance, ou nescience, docte ignorance, comme degré suprême de la connaissance de Dieu. A ce stade, tout ce qu'on peut dire de Dieu est nié, et c'est l'expression de la vérité fondamentale :nous pouvons dire ce que Dieu n'est pas : nous ne pouvons pas dire ce qu'il est.

Ce sont les penseurs le plus fortement influencés par le néo-platonisme qui ont le plus exalté la théologie négative (ou apophatique). En Occident, l'auteur le plus influent a été le pseudo-Denys l'Aréopagite (vers 500), que saint Thomas d'Aquin n'a jamais cessé de citer et de commenter. De celui qui "pénètre dans la ténèbre de l'inconnaissance mystique", Denys écrit par ex. : "N'étant à personne, ni à soi ni à quelque autre, il s'unit, selon le meilleur de lui-même et dans le silence de toute connaissance, au pur Inconnaissable ; et ne connais-

---

8 Cf. Norbert Hugedé, La Métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens Delachaux et Niestlé, 1957).

9 Inst. 1, 2, 2 ; 5, 1.

1 Dogmatique II, I*, pp 179, 205.

sant rien, il connaît au-delà de toute conception ... La divinité n'est ni ténèbre, ni lumière, ni erreur, ni vérité : on ne peut faire d'elle absolument ni affirmation ni négation." [2]

Paul mentionne bien, lorsqu'il rappelle son ravissement au troisième ciel, qu'il a entendu des paroles ineffables" (2 Co 12, 4). Mais il n'est pas nécessaire de comprendre autrement que : trop intimes, trop sacrées, pour la divulgation. Nulle part la Bible donne privilège à l'ineffable sur le Logos.

La théologie négative paraît procéder, historiquement, de l'adoration non trinitaire de l'Unité sans différence (et comme telle, indicible). Au-delà, nous la rattacherions à l'aspect de négation corrélatif de toute divinisation.

(b) L'agnosticisme symbolo-fidéiste des modernes s'oppose carrément à l'enseignement scripturaire.

Trop souvent, les théologiens modernistes confondent l'incompréhensibilité divine avec l'abolition kantienne de tout savoir au-delà du sensible.

(c) Il reste difficile de définir correctement la portée de l'enseignement de la Bible, même une fois les erreurs précédentes dénoncées.

Faut-il dire (avec Calvin) que nous ne connaissons pas Dieu <u>en lui-même</u> ?

Si nous affirmons le connaître tel qu'il est en lui-même, ne prétendons-nous pas nous égaler à lui ? Si nous y renonçons, que reste-t-il de la <u>vérité</u> de la connaissance ?

Il semble que nous devions y renoncer si "tel qu'il est en lui-même" veut dire "à la manière dont Dieu se connaît lui-même et avec sa plénitude" : indépendamment, immédiatement, exhaustivement. Mais il faut ajouter que nous connaissons Dieu <u>lui-même</u>, et non pas un masque, un symbole, un reflet ; l'Esprit, qui nous le révèle, sonde les profondeurs de Dieu (1 Co 2).

C'est ici le mystère du privilège de l'homme : "en image de Dieu", et fils par le Fils, l'homme n'est pas un étranger dans la Maison de Dieu. C'est surtout le mystère de la révélation divine : Dieu a le pouvoir de s'ouvrir (<u>offenbaren</u>), d'être <u>pour autre</u> que lui-même.

III. <u>L'analogie</u>

Entre les deux écueils de l'agnosticisme et d'une identification trop orgueilleuse de la connaissance ektypale à la connaissance archétypale, les théologiens tentent de délimiter la valeur de notre connaissance de Dieu, et de décrire son fonctionnement, en la disant <u>analogique</u>.

Du même coup, il apparaît que la limitation de notre connaissance affecte <u>tout</u> ce que nous disons et pensons de Dieu (la frontière n'est pas extérieure mais intérieure).

1. <u>La notion d'analogie.</u>

La notion d'analogie sert à moyenner entre <u>l'univocité</u> (un même mot est pris dans le même sens : un chien bouledogue et un chien basset) et <u>l'équivocité</u> (un même mot est pris dans deux sens tout à fait étrangers l'un à l'autre : un chien bouledogue et un chien de fusil). Il y a un certain "rapport", une correspondance mais non pas une identité.

On distingue <u>l'analogie métaphorique</u> ("Dieu est un rocher") et <u>l'analogie de proportionnalité propre</u> ("Dieu est sage"), qui sera dite d'attribution parce que la sagesse existe d'a-

---

[2] Cité par Journet, p 118, qui approuve ; réjouissons-nous de la lucidité de Claude Bruaire qui a bien discerné l'aboutissement de la théologie négative, c'est-à-dire "l'athéisme formel" "Au procès de Dieu" <u>Revue de Théologie et de Philosophie</u> (1973 / IV) p 292.

bord en Dieu (analogant), et ensuite, selon sa dépendance, dans la créature (analogué).[3]

2. La notion scolastique.

Avec des différences et des précisions dont nous n'essaierons pas de rendre compte, les maîtres médiévaux et leurs successeurs ont donné une grande importance à la notion d'analogie.

Les concepts formés à partir de la créature peuvent être appliqués à Dieu analogiquement en vertu de la participation des créatures à l'être que Dieu possède absolument. La hiérarchie dans l'être a d'ailleurs pris le nom d'analogie de l'être (analogia entis). Il faut souligner que l'être n'est pas un genre : Dieu n'est pas en un genre, et il transcende même l'être tel que nous le concevons (ens) ; toute univocité est donc exclue.[4]

La scolastique postérieure affirme généralement l'identité du concept abstrait dans l'analogie (le concept lui-même est univoque). Bouillard distingue chez saint Thomas, plus finement, la chose signifiée (qui convient à Dieu) et le mode de signification (que nous connaissons dans le cas de la créature et non pas de Dieu) ; Schillebeeckx, de même, distingue entre le concept (qui ne s'applique pas tel quel à Dieu) et l'acte de signifier, qui le dépasse.[5] Il insiste sur le dynamisme objectif du concept, qui porte l'esprit dans la direction de Dieu.

J. Maritain formule une interprétation communément reçue lorsqu'il décrit nos concepts avouant "leur impuissance à enclore ou délimiter la réalité qu'ils désignent... ils ne nous font connaître Dieu qu'en s'agenouillant devant lui ".[6]

Les orthodoxes protestants ont généralement repris la doctrine scolastique de l'analogie. Auguste Lecerf le fait avec insistance.[7]

3. La notion barthienne.

Karl Barth a dénoncé dans l'analogie de l'être, l'anti-Christ même[8] car elle remplace, selon lui, le Christ. Elle fait de la relation de l'homme à Dieu un donné naturel, qui rend inutile la grâce de Dieu en Jésus-Christ.

L'analogie que Barth préconise -car il faut bien, à son avis, admettre la notion- renvoie strictement à l'événement de la libre grâce de Dieu (c'est-à-dire de la révélation). Elle n'est pas statique, mais dynamique. Barth l'appelle le plus souvent "analogie de la foi", parfois "analogie de la grâce" ou "de la révélation".[9]

Barth refuse toute conception qui doserait le moins et le plus, qui s'efforcerait de faire une moyenne entre l'univoque et l'équivoque. L'analogie de la foi conjoint l'entière impuissance de nos représentations ou concepts à convenir aux choses de Dieu -impuissance qui subsiste même dans la révélation, pour autant qu'on regarde ce que sont nos représentations et concepts- et la vérité de leur emploi par Dieu qui se révèle vraiment par eux. C'est, au fond, l'association du voilement et du dévoilement, destiné à sauvegarder la liberté de la grâ-

---

3 Barth et Journet diffèrent légèrement dans la terminologie.

4 Henri Bouillard le souligne, en rejetant la caricature que fait Barth de l'analogie classique (livre cité, p 206). Toute la discussion de Bouillard sur les limites de la connaissance de Dieu et l'analogie selon Barth (id. pp 178-217) est extrêmement éclairante, à la fois sur les conceptions de Barth et sur celles des penseurs catholiques.

5 Révélation et théologie, pp 247 ss.

6 Cité par Journet, p 52.

7 Introduction à la dogmatique réformée, vol. I. pp 222-225-230 s -251.

8 Dogmatique I, 1*, p XII.

9 En divers endroits ; le développement le plus considérable se trouve dans le Dogmatique II, 1*, pp 235-245.

ce dans l'événement de la révélation, à empêcher qu'un "donné révélé" donne à l'homme prise sur Dieu. Bouillard dit très bien que Barth "superpose à une équivocité naturelle une univocité prêtée par grâce". [1]

Commentaire

Le débat de Karl Barth et des thomistes met en lumière la dépendance de toute notion d'analogie (à propos du discours sur Dieu) à l'égard du motif, "métaphysique" si on veut, qui gouverne la pensée.

L'analogie barthienne découle de sa dialectique christocentrique, que nous ne pensons pas conforme à l'enseignement scripturaire ; nous ne pouvons donc pas la retenir.

Les critiques de Barth à l'égard de l'analogie thomiste doivent, cependant, faire réfléchir. Même "adapté" à la révélation le motif ontologique des grecs garde des marques païennes (tendance à l'impersonnalisme, l'agnosticisme, etc...). Les orthodoxes ne s'en sont pas toujours assez méfié.

Une conception évangélique de l'analogie devrait mettre en valeur la structure décisive de la création, puis souligner que les mots et les concepts se définissent par leur usage dans le Discours historique de Dieu, le Discours lui-même ne permettant la vraie connaissance de Dieu que par l'action conjointe du Saint-Esprit.

---

1 Bouillard, p 260.

°o0o°

CHAPITRE III

L'ECRITURE SAINTE

Nous ralliant au type "évangélique" de théologie chrétienne, nous avons défini l'Ecriture sainte comme la révélation spéciale dans la forme qui nous atteint, et comme le principe externe de la connaissance théologique. Il nous faut développer, bien qu'encore brièvement, les indications déjà données dans les deux premiers chapitres.

La voie à suivre est la même que pour tout autre "lieu" dogmatique : nous devons essayer d'appréhender synthétiquement, dans leur unité et leurs articulations, les enseignements bibliques sur le sujet. Nous devons tirer parti, si possible, du travail des prédécesseurs, et faire valoir le bon droit de la doctrine contre les contradicteurs.

Ces derniers élèveront deux objections contre notre procédure. Nous les examinerons d'abord, en guise de préliminaire à notre étude.

(a) N'est-il pas arbitraire de définir l'objet d'étude comme nous l'avons fait ? Appeler "Ecriture sainte" une collection d'écrits de provenances très diverses, n'est-ce pas faire une pétition de principe ?

Réponse : la collection des écrits en cause vient à nous, concrètement, comme un tout aux frontières distinctes ; il est vain de prétendre annuler l'histoire qui nous les apporte ensemble (l'arbitraire serait, pour nous, dans la dissociation à priori). Surtout, les données des documents montrent que la notion d'Ecriture joue un rôle décisif dans le christianisme apostolique : l'usage de graphō dans le NT (trente fois au singulier, vingt fois au pluriel, sans grande différence de sens), préféré au terme grammata plus courant dans le judaïsme hellénistique (il est employé pour l'AT, ex. 2 Tm 3, 15), frappe par sa valeur technique et implique un statut commun et privilégié pour ce qui est déjà un canon.[1]

(b) N'est-ce pas s'enfermer dans un cercle vicieux que de tirer de la Bible les preuves de l'autorité de la Bible ? N'est-ce pas prendre sa conclusion pour hypothèse ?

Réponse : notre approche ne présuppose pas sa conclusion, à savoir l'autorité souveraine de l'Ecriture, sa qualité de Parole de Dieu au sens le plus strict ; elle présuppose seulement sa crédibilité générale, son autorité de document fondamental du christianisme, par lequel seul le Christ est connu. Ce présupposé est le présupposé chrétien, qu'on ne pourrait remplacer que par un présupposé idolâtre ou apostat. Si "cercle" il y a, c'est le cercle bienheureux de la lumière : "Dans Ta lumière, nous voyons la lumière"(Ps 36, 10).

L'importance de la doctrine de l'Ecriture.

Les chrétiens évangéliques la montent souvent en épingle ; certains parmi eux, réagissent contre cette tendance. Nous dirons que cette importance est stratégique. Elle se compare à l'importance d'une forteresse qui verrouille la frontière du pays : en temps de paix, son rôle est secondaire dans la vie nationale ; mais si on l'attaque, toute l'attention se porte

---

[1] La démonstration en est faite par B. B. Warfield, de façon entièrement concluante, dans son étude "The terms 'Scripture' and 'Scriptures' as employed in the New Testament", pp 229-241 du livre indiqué dans la bibliographie préliminaire.

sur elle, et son maintien est capital.

Supplément bibliographique

Outre les ouvrages déjà mentionnés, on peut noter parmi les travaux évangéliques collectifs. sur l'ensemble de notre chapitre :

"Ta Parole est la vérité" Revue réformée n° 75-76 (1968/3-4)

Carl F. Henry, éd. Revelation and the Bible (Grand Rapids : Baker, 1958).

John Warwick Montgomery, ed., God's Inerrant Word : an International Symposium on the Trustworthiness of Scripture (Minneapolis : Bethany Fellowship, 1974) 288 pp.

"Evangile et Ecriture" (Rapport d'une Commission du Synode Luthérien du Missouri) Revue Réformée n° 96 (1973/4) pp 145-172.

"Nature et valeur de l'Autorité biblique" (Rapport du Synode de l'Eglise Chrétienne Réformée, U.S.A.) n° spécial de Perspectives Réformées (1975) 47 pp.

On peut ajouter un ouvrage modéré : Parlons net : histoire, mystère, autorité de la Bible, Lettre pastorale du Synode de l'Eglise réformée des Pays-Bas, trad. M. Jospin et P. Marcel (Paris : Bergers et Mages, 1976) 263 pp.

Signalons aussi notre série de sept études bibliques dans Le christianisme au XXè siècle (printemps 1976 et début de l'été).

La plupart des indications bibliographiques que nous donnerons plus bas vaudront pour plus d'un aspect de la doctrine.

A. RACCOURCI HISTORIQUE

Malgré d'inévitables redites, il est utile de résumer l'histoire de la doctrine de l'Ecriture, en comprenant à la fois le temps de la constitution de l'Ecriture, et celui de sa réception réfléchie dans l'Eglise.

I. Le temps de la promesse.

1. Les communications de Dieu aux patriarches prennent souvent la forme spectaculaire de songes, de visions, de théophanies. Dieu se faisait-il connaître aussi par d'autres voies ? C'est probable. Abraham est dit "prophète" (Gn 20, 7) et les bénédictions patriarcales ont clairement statut prophétique.

Il est probable que des tablettes familiales ont conservé le souvenir écrit des révélations reçues (cf. Harrison, Kitchen, etc...)

2. L'office de médiateur d'Alliance, qui échoit à Moïse, comprend la délivrance d'une torah, c'est-à-dire d'une instruction fondamentale. Comme le texte l'indique à quelques reprises, et selon l'analogie des traités d'alliance, Moïse veille à la mise par écrit des "témoignages" constitutifs de la vie religieuse et civile d'Israël.

Les travaux des spécialistes évangéliques confirment aujourd'hui que tout le Pentateuque, dans sa substance, remonte au temps du désert et qu'il doit être compris sous le titre "torah de Moïse".

Les instructions de Moïse valent comme transmises de la part de Dieu (le noyau du noyau, le décalogue, est même "écrit du doigt de Dieu") ; Moïse est un prophète et plus qu'un prophète (Nb 12).

3. Moïse a prévu que des prophètes révèlent après lui la volonté de Dieu au peuple -en attendant le prophète vraiment tel que lui (Dt 18).

Les prophètes, chroniqueurs et commentateurs de l'histoire d'Israël, et/ou prédicateurs intrépides envoyés au peuple et à ses chefs, marquent le plus grand respect à la torah qu'ils reprochent à leurs concitoyens d'abandonner (ex. typiques : Am 2, 4 ; Es 8, 20). S'ils s'opposaient à elle, d'ailleurs, il faudrait les dénoncer comme de faux-prophètes, malgré d'éventuels prodiges (Dt 13).

Les prophètes se présentent comme la "bouche de l'Eternel", et ils transposent sans hésiter la formule des proclamations royales : "Ainsi parle l'Eternel" (Cf. 1 R 20, 2 ; 22, 27). Si on accepte leur message, on l'accepte comme Parole de Dieu.

Leurs oracles doivent être préservés ; à cette fin ils sont mis par écrit (Es 8, 16 ; 30, 8 ; 34, 16 ; Jr 36). Dès le temps de Daniel, on les consulte dans les Livres (Dn 9, 2, Bible de Jérusalem : Les Ecritures). On renvoie à leurs prescriptions comme on le fait à la Loi de Moïse (Dn 9, 10 ss ; Za 7, 7ss). Les écrits des prophètes reconnus véridiques sont donc considérés comme un complément à la torah, foncièrement de même nature qu'elle.

4. L'esprit qui fait parler les prophètes donne aussi l'intelligence aux sages (troisième catégorie reconnue, à côté des prêtres, qui enseignent la torah, et des prophètes envoyés dénoncer la désobéissance et annoncer les jugements ou délivrances de Dieu). En effet, le même Dieu donne le principe (loi), l'application (prophétie) et l'assimilation (sagesse et louange).

Les sages ou poètes célèbrent la torah (Ps 19; 119 ; Pr 28, 9, etc...), et mettent au principe la crainte de l'Eternel. Comme les prophètes, ils attestent donc l'autorité du fondement mosaïque.

Leurs propres productions se rangent, avec les prophéties, dans le prolongement de la torah.

La place des psaumes dans le culte associe les œuvres de la troisième catégorie à la première Parole de Dieu qui est la Loi ; -et parmi les psaumes on en trouve plusieurs nettement didactiques (maskil) et sapientiaux. Un psaume, au moins, (Ps 110), apporte un oracle (ne'um, terme technique du vocabulaire prophétique).

Les sages, en réclamant l'obéissance des "fils", et en proposant le contenu de leur enseignement comme Sagesse de Dieu, la Sagesse qui répand son Esprit (Pr 1, 23) et instruit elle-même les simples (Pr 8, 32), se présentent comme revêtus d'une autorité supérieure.

5. Le judaïsme des époques hellénistique et romaine vénère la collection des écrits hérités de Moïse, des prophètes, des psalmistes et des sages. Ils appellent l'ensemble "la Loi" (au sens large), ou "la Loi et les prophètes" ou "la Loi, les prophètes et les (autres) Ecrits".

La vénération va parfois jusqu'à l'excès (idée d'une torah pré-existante). L'autorité de l'ensemble ne se discute pas.

Le caractère commun des divers livres saints semble être une origine prophétique (au sens large du mot) ; on est tout près de la notion d'inspiration, que Philon développe. Ce que la Loi ou les prophètes disent, Dieu le dit (formule de citation : "Il dit").

Aux écrits, les Pharisiens superposent une tradition orale (une "haie" pour la loi). Les Sadducéens s'opposent à eux sur ce point : plus conservateurs et littéralistes, ils insistent sur la torah de Moïse, mais ils admettent sans doute, sauf exception (Daniel ?), les autres Livres saints généralement reconnus.

II. Le temps de Jésus-Christ.

1. Jésus corrobore l'autorité de l'Ecriture qu'Il est venu accomplir et à laquelle il se soumet avec une royale humilité (Mt 5, 17-19 ; Lc 22, 37, etc..). Nulle part, n'apparaît chez

lui la moindre réserve à son égard. Jésus la désigne comme "Parole de Dieu" (Jn 10, etc.) et la traite comme telle.

Dans sa controverse avec les docteurs juifs, surtout pharisiens, Jésus :

(a) démontre une adhésion entière aux vues courantes dans le judaïsme quant à la nature et à l'autorité des textes ;

(b) s'oppose à l'addition pharisienne d'une tradition orale étouffante (Mt 15) ;

(c) met en œuvre une herméneutique nouvelle qui respecte la situation historique des révélations et leur unité organique (diversité unifiée, où l'on doit discerner le centre et le pourtour) -cf. ses interprétations sur le sabbat ou le divorce.

2. En même temps, Jésus propose son interprétation (sa Mishna !). Dans un tout autre style que les scribes : avec une autorité de Nouveau Moïse, et même davantage, de Fils succédant à tous les serviteurs. Il ajoute de nouvelles révélations, qui ont la même sûreté que la torah (Mt 24, 35). Qu'il s'agisse de prescriptions ou de "témoignage" sur le Père, ce qui donne à la Parole de Jésus son autorité, c'est qu'il ne parle pas "de lui-même", mais de Dieu (Jn 7, 16ss, etc..).

Jésus confie ses paroles à ses disciples pour qu'ils crient sur les toits ce qu'il leur aura dit à l'oreille, en utilisant les techniques parfaitement au point des rabbins de son temps.[2] Bien plus, il leur promet l'assistance de l'Esprit de Vérité, qu'il enverra d'auprès du Père ; l'Esprit garantira la fidélité de leur mémoire, et les conduira dans la plénitude de la Vérité (Jn 16). En vertu de quoi, ils joueront le rôle d'apôtres de Jésus (Shelīhim), c'est-à-dire de légats, mandataires, dont la Parole vaudra la sienne, sera la sienne (Mt 10, 40 ; Lc 10, 16) : ils lieront et délieront, chargés de définir comment le péché peut être absous (Mt 16, 18 ; Jn 20).

3. Les apôtres, auteurs de notre NT, persévèrent dans l'attitude de Jésus à l'égard de la torah. Elle demeure pour eux le lieu de l'autorité indiscutable. Ils consacrent une part considérable de leurs écrits à "la preuve par l'AT", dont ils démontrent l'accomplissement dans le ministère de Jésus et la naissance de l'Eglise.

Ils insistent sur le rôle du Saint-Esprit dans sa genèse (déjà Ac 4, 25 ; 1 P 1 ; 2 P 1 ; les citations de l'ép. aux Hébreux), sans doute pour rappeler que la "lettre" (AT) est ordonnée à "l'Esprit" (NT).

4. Les apôtres affirment aussi leur propre autorité, surtout Paul parce que ses adversaires la contestent. Puisqu'ils sont ambassadeurs de Christ (2Co 5), que Christ parle par eux (2 Co 13); ils exigent la fidélité aux traditions qu'ils ont transmises de vive voix ou par lettre et qui sont des commandements du Seigneur (2 Th 2, 15 ; 3, 6ss ; 1 Co 14, 37 ; 2P 3, 2).

Parole du Christ, leur parole est Parole de Dieu (1 Th 2, 13). C'est le Saint-Esprit qui en suggère jusqu'au langage (1 Co 2, 13). Elle permet d'éprouver les esprits, pour savoir s'ils sont de Dieu (1 Jn 4, 6).

L'Apocalypse (22, 18s) n'hésite pas à reprendre les avertissements solennels qui protégeaient l'autorité de la torah (Dt 4, 2).

III. Le temps de l'Eglise

1. Dans les premiers siècles, les orthodoxes ne vacillent pas un instant dans la confession et la défense de l'autorité de l'AT. Il est tout entier d'origine divine, désigné comme Logia

[2] B. Gerhardsson, Memory and Manuscrit (Upsal, 1961) l'a montré dans une thèse qui a fait beaucoup de bruit. Résumé en français par J. G. H. Hoffmann (n° spécial de la Revue Réformée). Discuté dans un n° spécial du TSF Bulletin (n° 45, été 1966).

tou Theou (p. ex. Clément R. 1, 19), cité par la formule "Dieu dit". On pourrait citer dans ce sens presque tous les Pères.[3]

Plus encore que dans le NT, l'inspiration et le rôle du Saint-Esprit se trouvent en relief. "Le Saint-Esprit dit..."; Moïse a écrit "par inspiration divine" (Justin -qui emploie l'image de la lyre ; Coh. 8, 12). Cet accent est lié à la situation de controverse : si l'AT est le livre de l'Esprit, l'exégèse spirituelle qu'en fait Israël selon l'Esprit se justifie contre l'interprétation littérale des juifs.

Avant même que les éléments de la tradition apostolique circulent sous la forme d'un recueil complet, leur autorité est fortement attestée. Les Pères apostoliques, Ignace ou Polycarpe, exaltent l'autorité apostolique comme bien supérieure à la leur.[4] Polycarpe cite le Ps 4 et Ep 4 ensemble, comme tous deux in sacris litteris. C'est le thème de la sagesse spirituelle qui frappe le plus.

A partir de la fin du IIè s., la distinction de deux "Testaments" qui se correspondent devient familière (Meliton de Sardes, vers 170, semble le premier à se servir de cette expression.[5]) Plusieurs Pères soulignent l'identité d'auteur. Origène, pour qui les évangélistes "ont écrit mûs par le Saint-Esprit", n'hésite pas à déclarer : "Il n'y a rien, dans la loi ou chez les Prophètes, dans l'Evangile ou chez les Apôtres, qui ne procède de la plénitude de la majesté divine" (Jr 21, 2). Cyprien parle d'inspiration dominicale, et voit dans les Ecritures "le fondement de notre espérance, le rempart de notre foi, le soutien de notre coeur, le guide de notre sentier, la garantie de notre salut" (Ep 31).

Il faut noter, cependant, que l'exégèse "spirituelle" dégénère en allégorisme ; la dévaluation du sens littéral (qui n'est pas nié) desserre l'emprise de l'autorité scripturaire.

En outre, la lutte contre les hérétiques (et leurs prétentions quant aux traditions secrètes qu'ils auraient reçues des apôtres) fait donner une importance croissante à l'interprétation des grandes Eglises autrefois fondées par les apôtres (chez Irénée, en particulier). De "l'Eglise est la communauté du Saint-Esprit", on passe subtilement à "le Saint-Esprit est l'esprit de l'Eglise", et l'interprétation spirituelle devient l'interprétation ecclésiastique.

2. Au Moyen-Age, la doctrine patristique de l'Ecriture n'est pas remise en cause, mais sa portée est réduite par l'édification, à côté d'elle, d'un vaste système qui lui doit peu. (Le doute abélardien annonce le rationalisme moderne).

L'abus de l'allégorie, malgré une timide correction chez saint Thomas d'Aquin, caractérise toute la période. On cherche dans l'Ecriture le réseau des symboles de l'Etre, plutôt que le message du Dieu souverain. Le mouvement amorcé au premier siècle s'accentue : primauté pratique de l'Eglise sur l'Ecriture.

La Contre-Réforme durcira encore la tendance médiévale. Le concile de Trente définira rigoureusement l'inspiration, mais parlera aussi de la révélation dans les traditions non-écrites ; on en tirera la théorie des deux sources.[6]

---

3 Pour tout ce paragraphe, surabondance de citations dans l'article de Courtade (signalé dans la bibliographie préliminaire) et dans l'admirable synthèse de B. F. Westcott, Introduction to the Study of the Gospels (Boston : Gould and Lincoln, 1863), pp 402-445.

4 Cf. également Ralph P. Martin, "Authority in the Light of the Apostolate, Tradition, and the Canon" The Evangelical Quarterly XL n° 2 (avril-juin 1968), pp 66-82.

5 Auguste Lecerf "Remarques sur le canon des Saintes Ecritures", Revue Réformée n° 34 (1958 / 2) p 7.

6 Pour une étude fine -et catholique- des discussions du Moyen-Age, de la Réforme et de la Contre-Réforme, voir Georges H. Tavard, trad. par C. Tunmer, Ecriture ou Eglise ? La crise de la Réforme (Paris : Cerf, 1963), 359 pp.

3. La Réforme, on le sait, s'est voulue un retour à la Bible. Tout en reconnaissant l'action première de l'Esprit de Dieu, on peut discerner deux des facteurs qu'il a fait jouer en cette affaire : l'influence d'Augustin (particulièrement bibliciste parmi les Pères) ; la nécessité stratégique d'invoquer une autorité incontestable et concrète contre l'autorité romaine.

La position de Luther, cependant, n'est pas facile à déterminer. Il s'exprime souvent avec la rigueur et la passion de l'orthodoxie la plus stricte. Mais emporté par le subjectivisme volcanique de son tempérament, marqué par l'irrationalisme de la philosophie nominaliste (sa formation), Luther ne se contente pas de contester le canon traditionnel : il traite parfois le texte avec une "liberté" incompatible avec ses déclarations plus générales. [7]

Du côté réformé, les positions sont parfaitement nettes. Bucer dès 1536 enseigne que le Saint-Esprit est le propre auteur de l'Ecriture, et que les écrivains sacrés ont été ses organes et "amanuenses" ; de même Bullinger en 1538 et 1544). Calvin, que les historiens ont souvent fort mal traité, définit avec équilibre et précision comment l'Ecriture "est procédée de lui (Dieu) seul et n'a rien de l'homme mêlé avec soi" (Comm. sur 2 Tm 3, 16) ; il insiste sur l'autorité divine des Ecritures (c'est en ce sens qu'il les dit "dictées" par Dieu, selon une expression traditionnelle, déjà chez Irénée, et qui ne concerne pas le mode de l'inspiration), plutôt que sur leur valeur cognitive . [8]

L'orthodoxie, tant du côté luthérien que du côté réformé, exalte la divinité et l'infaillibilité de l'Ecriture, et clarifie la notion d'inspiration. Il faut rejeter la caricature courante de l'orthodoxie, mais reconnaître que l'esprit du temps (mauvais historien), et les tentations de la polémique ont fait tomber plusieurs docteurs orthodoxes, admirables à d'autres égards, dans un déséquilibre regrettable. En s'attachant au statut de la Bible plutôt qu'à sa mission, en célébrant sa perfection plutôt que sa véracité, certains sont tombés dans des "aberrations marginales" : refus d'admettre aucune faute grammaticale dans l'Ecriture, défense du textus receptus comme infaillible, préservé miraculeusement de toute erreur de copie ; inspiration des points-voyelles (massorétiques). [9] C'est la tentation rabbinique du monothéisme protestant, associée à la négligence de l'historicité des textes.

4. Avec l'avènement de la critique, une attitude radicalement nouvelle (pour des "chrétiens")

---

[7] Les études les plus approfondies que j'ai lues sur ce sujet difficile sont celles de Paul Schempp, Luthers Stellung zur Heilige Schrift (Munich : Kaiser, 1929), et d'Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus (Leipzig : Hinrichs'sche B., 1908) vol. I. Schempp voit en Luther un théologien dialectique (théopneustie et critique sont comme Loi et Evangile). Ritschl, de façon moins anachronique, met en relief l'influence du nominalisme, et le thème des "paroles claires". En France, H. Strohl explique plutôt les "contradictions" par la primauté de l'expérience dans la religion de Luther. On m'a recommandé une étude orthodoxe : Michael Reu, Luther and the Scriptures (Colombus : Wartburg, 1944), très convaincante, cf. R. Preus, Themelios V-4 et VI-1 (1969) pp 62-66.

Récemment, John Warwick Montgomery a fait une belle démonstration dans le même sens: "Lessons from Luther on the Inerrancy of Holy Writ" Westminster Theological Journal XXXVI/3 (printemps 1974) pp 277-304.

[8] Outre le livre I, voir Inst. IV, 8-5 ss. F. Wendel, sur ce sujet, est très décevant ; O. Ritschl, par contre, remarquable de lucidité et de solidité. J.M. Nicole, "Calvin, homme de la Bible", Etudes Evangéliques (oct. 1943), pp 310-327, démontre que les récupérations libérales de Calvin sont sans le moindre fondement.

[9] Edouard Rabaud, Histoire de la doctrine de l'Inspiration dans les pays de langue française de la Réforme à nos jours (Paris : Fischbacher, 1883) écrit en libéral avoué (il renseigne utilement sur la période subséquente). O. Ritschl est précieux. Robert Preus, The Inspiration and Scripture (Edinburg : Oliver and Boyd, 1957), prend la défense des orthodoxes luthériens. A. Lecerf a fait de même pour les réformés (divers articles). A propos des points-voyelles, noter que le Consensus helvétique de 1675 n'a pas affirmé l'inspiration des voyelles massorétiques, contrairement à ce qu'on lui fait dire souvent ; le Consensus prévoit expressément qu'une autre vocalisation puisse être la vocalisation originelle, donc inspirée.

à l'égard de l'Ecriture s'infiltre dans les Eglises et finit par y devenir majoritaire. Ecriture et Révélation ne peuvent plus être identifiées. La Bible n'est plus qu'une collection d'écrits humains d'époques diverses, qu'il faut approcher comme telle ; la révélation est un noyau d'idées morales, ou une expérience religieuse, ou un événement inobjectivable, et les textes bibliques s'y rapportent de façon plus ou moins directe ; il faut une herméneutique (chargée de philosophie !) pour la rejoindre.

On sait quels furent les précurseurs (les Sociniens, Hobbes, La Péreyre) et les pionniers (Spinoza, qui explique déjà tout très lucidement en 1670, dans le Traité théologico-Politique ; R. Simon, oratorien français, en 1678 ; J. Leclerc, arminien hollandais, en 1685). Il faut reconnaître aussi la préparation qu'a été une certaine apologétique de l'orthodoxie décadente : "Seule l'Ecriture-Parole de Dieu satisfait les exigences de la raison" se retourne aisément en : "Seul ce qui satisfait les exigences de la raison est Parole de Dieu dans l'Ecriture".

Dans l'histoire de la conception moderniste de la Bible, on peut noter l'importance de l'évolutionnisme (depuis le milieu du XIXè s. surtout) ; l'opposition de plus en plus tranchée entre un ordre objectif de vérité factuelle (livré au rationalisme), et un ordre subjectif de vérité personnelle, ou existentielle (livré à l'irrationalisme) ; la présence, au centre, du problème du mythe.

Tandis que la critique moderniste gagnait du terrain, à partir de son "épicentre" allemand, des orthodoxes n'ont pas manqué de réfuter ses thèses. C'étaient des champions confessionnels (luthériens ou réformés) et des hommes de réveil. En France, à la jonction du calvinisme et de la piété du réveil, on peut citer au XIXè s. : Louis Gaussen (auteur de la Théopneustie des Ecritures, 1830, et d'un ouvrage en deux volumes sur le Canon), Adolphe Monod, César Malan, Merle d'Aubigné, Agénor de Gasparin. A la fin du siècle, du côté catholique, l'abbé F. Vigouroux mérite d'être cité.

5. Au XXè siècle, tandis que se relâche la position catholique,[1] une forte réaction paraît renverser l'attitude de la majorité protestante à l'égard de l'Ecriture : on parle de "néo-orthodoxie". Il est clair aujourd'hui que le retour à la Réforme n'était pas radical et ne pouvait avoir d'effet qu'éphémère.

Karl Barth veut restaurer l'autorité des Ecritures ; il les traite avec un respect qui contraste avec les dissections libérales. Il va jusqu'à la formule "La Bible est la Parole de Dieu". Il qualifie cependant aussitôt ce "est" ; on doit comprendre : "a été" et "sera", en pensant à l'événement pur et paradoxal de la révélation. En elle-même, l'Ecriture n'est pas la Parole de Dieu : elle en est un témoignage humain, privilégié certes, mais faillible et défaillant, où la critique a raison de dénoncer erreurs et contradictions. Barth rejette avec véhémence la doctrine de l'inspiration chère à l'orthodoxie ; il l'accuse de docétisme et de profanation du mystère de la révélation.[2]

Les évangéliques bâtissent sur l'œuvre définitive du grand Warfield. Favorisés par les succès des recherches archéologiques, ils se sentent de plus en plus capables de battre les critiques modernistes avec leur propres armes. Pour faire face aux erreurs communes, ils insistent sur l'objectivité de la révélation (Henry, Packer), et sur l'authenticité histori-

---

1 Pour le résumé d'une position moyenne, avec des repères historiques et bibliographiques, voir P. Grelot, Bible et Théologie (coll. "Le Mystère chrétien"; Tournai : Desclée et Co, 1965).

2 Klaas Runia a donné le meilleur compte-rendu de la doctrine de Barth dans son livre : Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture (Grand Rapids : Eerdmans, 1962) ; il résume dans Themelios IV/1 (1967). Voir aussi P. Courthial "Karl Barth et quelques points des confessions de foi réformées", Revue Réformée n°33 (1958/1) pp 5-14, et n° 66 (1966/2).

que. L'inerrance revêt une grande importance pour la majorité, mais elle est abandonnée par une aile gauche qui peut se réclamer d'un grand champion évangélique du début du siècle, James Orr (professeurs du Fuller Theol. Seminary : H. Ridderbos, G. Berkouwer, chez les Gereformeerden des Pays-Bas).

B. L'ECRITURE, PAROLE DE DIEU

"Statut de l'Ecriture Sainte.

L'Ecriture Sainte est le produit de l'œuvre miraculeuse du Saint-Esprit dans l'esprit de ses auteurs (inspiration). Dieu a pris l'initiative et la responsabilité de leurs paroles ; il les a soutenus et gouvernés dans leur pensée et leur expression, pour qu'ils apportent en son nom, dans le langage des hommes, exactement le message qu'il voulait.

Les modes de l'inspiration ont été divers et demeurent mystérieux ; en général, ils ont sauvegardé, et même épanoui l'activité personnelle des écrivains sacrés aussi bien dans la recherche et la conception des vérités transmises que dans leur proclamation et leur mise par écrit.

En vertu de cette genèse, l'Ecriture doit être reçue non seulement comme témoignage des prophètes et des apôtres, mais comme parole de Dieu même ; elle est Parole de Dieu dans un sens aussi rigoureux que si Dieu avait parlé sans intermédiaire du ciel. L'illumination et le témoignage intérieur du Saint-Esprit ne la font pas devenir ce qu'elle n'était pas, mais nous la font reconnaître pour ce qu'elle est déjà et demeure". (déclaration d'un colloque de professeurs de la Faculté, Vaux-sur-Seine, février 1970).

Nous développerons les thèses que nous venons de poser en considérant l'Ecriture sous trois aspects principaux.

I. L'Ecriture, fondement prophético-apostolique.

Avant sa conservation dans un livre, avant même sa mise par écrit (pour la plupart des éléments), le contenu de notre Bible s'est proposé comme discours prophétique ou apostolique. Il convient donc, pour déterminer le statut de l'Ecriture, de l'étudier d'abord comme l'apport des hommes qui ont rempli les offices de prophète ou d'apôtre.

Tous les auteurs de l'AT méritent le titre de "prophète" au sens large ; Moïse le porte en priorité, et des auteurs de ketubim comme David et Daniel le reçoivent par extension (Ac 2, 30 : Mt 24, 15). Le NT est tout entier "tradition" ou "dépôt" apostolique, ainsi que l'a considéré l'Eglise ancienne ; (comme on le voit dans la rédaction des épîtres, les apôtres s'associaient des collaborateurs ; même les auteurs du NT qui n'étaient pas eux-mêmes apôtres écrivaient sous la responsabilité des apôtres).

1. L'office prophétique.

Comme nous l'avons déjà indiqué (section A), le prophète est le porte-parole de l'Eternel. Le sens de prophète (de pro-phēmi) est précisément celui de porte-parole, "qui-parle-pour" ; l'étymologie de nabî' reste en dispute (on peut hésiter surtout entre "proclamateur" et "appelé"), mais Ex 7, 1 ; Es 59, 21 ; Jr 1, 9, montrent que le sens du mot au temps biblique était le même.

La personne du prophète paraît souvent s'effacer dans la délivrance de son message. Dieu parle par lui à la première personne. Le refrain caractéristique "Ainsi parle l'Eternel", ou ses équivalents, revient 3808 fois dans l'AT (d'après un exposé de Léon Morris) ! Lors-

que la personnalité du prophète s'affirme davantage, le message est de Dieu avant d'être de lui, reçu avant d'être conçu (cf. le paradoxe d'Ha 2, 1 : "...ce que je répondrai à ma doléance".). La polémique contre les faux prophètes le prouve assez, a contrario (Jr 23, etc.).

Que sera la parole des porte-parole de Dieu, sinon la Parole de Dieu ?

2. L'office apostolique.

Comme nous l'avons aussi rappelé, l'apôtre est le légat du Seigneur. L'apostolat implique la qualité prophétique (Ep 2, 20 : 3, 5 -si l'usage grec de l'article est respecté, ce sont les apôtres qui sont, dans ces versets, les prophètes), mais il se rattache à une situation beaucoup plus précise dans l'histoire du salut. L'apôtre a été choisi par Jésus-Christ (cf. Jn 15, 16) ; il est témoin oculaire de son apparition, ressuscité (Ac 1, 22 ; 1Co 15, 8s) ; il reçoit ou a reçu de lui son message sans intermédiaire (Ga 1, 12). Aussi l'image de la pierre fondamentale est-elle étendue du Christ lui-même à ces Ambassadeurs de premier rang que sont les apôtres (Ep 2 ; Ap 21 ; cf. Mt 16) ; aussi les apôtres revendiquent-ils pour leur message, même sur un point particulier, l'autorité du Seigneur (1Co 14, 37 ; sur l'autorité apostolique, voir p. ex. 2Co 10). Il s'agit, bien entendu, de leur parole, non de leur personne (Jn 17, 20 ; cf. 2 Co 4).

Le pouvoir de "lier et délier" se réfère, dans le langage des rabbins, à l'autorité doctrinale et disciplinaire. Dans les textes où Jésus le donne à ses associés (Mt 16, 18 ; Jn 20), ce sens est certainement en vue. Il s'élargit, certes, du fait que le Christ n'apporte pas seulement une nouvelle Loi, mais d'abord la réalité historique de la Grâce ou du Royaume. Il s'agit de la libération effective du péché, et non seulement de règles de conduite ; il s'agit, par conséquent, de la transmission de la foi (Jude 3), de la Parole vivante et permanente qui communique la puissance régénératrice de la résurrection (1P 1, 23-25), et non du simple pendant de l'enseignement des scribes. Si la clé confisquée par les légistes est la "clé de la science" (Lc 11, 52), celles que Jésus promet à Pierre sont les clés du Royaume (Mt 16, 19) : Jésus annonce, croyons-nous, le rôle historique que Pierre a joué dans l'inauguration de l'ère nouvelle. Reste qu'aucune séparation n'est permise : l'autorité doctrinale et disciplinaire est toujours un "moment" de celle des apôtres.

La séparation que beaucoup de modernes opèrent entre la proclamation (kerygma) et l'enseignement, n'a pas de base dans le NT.[3] De même, il n'est pas légitime d'utiliser la notion de "témoignage" pour suggérer une distance entre le témoignage des apôtres et la révélation (l'objet insaisissable du témoignage selon les Barthiens) ; le témoignage des apôtres est aussi celui de l'Esprit, il transmet le témoignage du Fils au Père, et du Père au Fils ; la notion de témoignage ajoute la force juridique.[4]

Les données sont plus que suffisantes : le témoignage des apôtres doit être reçu comme Parole de Dieu (1Th 2, 13), spécifiquement comme commandement du Seigneur (2 P 3, 2).[5]

---

3 Edmund P. Clowney, Preaching and Biblical Theology (London : Tyndale, 1961) pp 54ss le démontre en étudiant les termes principaux du NT.

4 Très bien établi par Cornélius Trimp, "The Witness of the Scriptures", ed. E. R. Geehan Jerusalem and Athens (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971) pp 172-184 (critique de Berkouwer).

5 Un passage semble faire exception : 1Co 7, 25. Pour une majorité de commentateurs modernes (comme pour Gaussen, d'ailleurs), l'exception n'est qu'apparente : Paul n'a pas de logion du Jésus historique, mais il donne son avis comme apôtre fidèle, et inspiré (v 40). L'autre interprétation n'est pas moins favorable, cependant, à la thèse générale que nous défendons, puisqu'elle montre Paul conscient d'une différence entre ses opinions privées (de chrétien mûr) et ses enseignements ordinaires (d'apôtre = du Seigneur).

Note. Comme apôtres au sens fort, nous comptons les Douze et Paul (le NT emploie le terme, parfois, dans un sens plus lâche pour des collaborateurs "missionnaires"). Les Douze sont comme les douze patriarches de l'Israël selon l'Esprit, et Pierre, apôtre des circoncis, représente leur collège ; Paul est ajouté comme apôtre des païens, l'apôtre des branches nouvelles greffées à l'olivier (cf. Ga 2).

Supplément bibliographique.

Sur l'apostolat et la tradition apostolique, la cahier d'Oscar Cullmann est très important : La Tradition, Problème exégétique, historique et théologique (Paris : Delachaux et Niestlé, 1953).

3. Jésus-Christ, prophète et apôtre.

Jésus nous est présenté comme le Prophète par excellence, nouveau Moïse ; le thème de son office prophétique, avec l'Esprit sans mesure (Jn 3, 34) est depuis longtemps traditionnel. On oublie souvent qu'il est aussi l'Apôtre (Hé 3, 1), qui envoie les siens dans le prolongement de sa propre mission (Jn 20, 21 ; 17, 18, etc.), ce qui confirme la valeur de l'idée d'association à Christ, pour l'apostolat.

D'autant plus que l'Esprit qui parlait par les prophètes de l'AT était celui de Christ (1 P 2, 11), nous suggérons que l'œuvre toute entière des prophètes et des apôtres soit considérée comme l'extension de l'œuvre prophético-apostolique du Christ. Il y a homogénéité de statut entre les paroles qu'il a prononcées comme Dieu incarné dans les jours de sa chair et le reste des écrits bibliques. Ultimement, on peut dire Jésus-Christ auteur de toute l'Ecriture.

Des conséquences dogmatiques intéressantes suivent :

(a) Le sophisme devient manifeste qui consiste à en appeler de l'Ecriture au Christ, comme à une instance supérieure qui pourrait casser et renverser le verdict du texte.

Tout autre Christ que celui des Ecritures n'est qu'une fiction humaine. Il ne saurait y avoir aucune rivalité entre son autorité et celle de la Bible, puisque cette dernière n'est que la forme concrète que prend en s'exerçant son autorité magistrale et prescriptive de Seigneur. Plus fidèle la transmission du commandement, plus effectif l'exercice de l'autorité.

(b) L'accusation de docétisme fréquemment adressée à la doctrine évangélique de l'Ecriture [6], se révèle fondée sur une vue mal prise du rapport Christ-Ecriture.

Comme les Docètes, accuse-t-on, réduisaient la réalité de l'humanité du Christ à une simple apparence, les orthodoxes négligent l'humanité de l'Ecriture.

En fait, si on accepte de considérer la Bibliologie en parallèle avec la Christologie, on voit que les orthodoxes seuls sont fidèles à l'analogie : avec une humanité en tout point conjointe à la divinité, et sans défaut (c'est la riposte de J.I. Packer). On comprend que certains prédicateurs évangéliques aiment développer les correspondances : à la Parole faite chair correspond la Parole faite Livre ; à la Parole vivante, la Parole écrite ; à la Parole incarnée, la Parole inspirée.

Nous pensons que la riposte doit aller plus loin. Malgré son agrément homilétique, le parallélisme Bibliologie/Christologie nous paraît d'un maniement dangereux. Il manque de base exégétique. Il fait oublier que l'Ecriture n'a pas deux "natures". Au lieu d'un parallé-

---

[6] un exemple entre beaucoup : E. Käsemann, "A propos du débat en cours sur l'interprétation", Bulletin du CPED n° 48 (mars 1970), p 109. Karl Barth lui-même est tombé dans le piège : Dogmatique, I, 2***, pp 51-52.

lisme, il faut voir un rapport de dépendance et d'articulation historique.

(c) A cause de l'importance du lien à Jésus-Christ, nous distinguerons légèrement notre position de celle de Packer quant au "modèle" le plus parfait en Bibliologie. Il pense que le paradigme suprême, c'est celui du prophète, qui dit : "Ainsi parle l'Eternel" ; nous choisissons plutôt celui de l'apôtre, qui dit "Christ parle par moi". En effet, c'est dans le cas de l'apôtre que le lien au Christ est le plus étroit et le plus évident.

Dans le cas de l'apôtre, compagnon et témoin de l'incarnation du Fils, on voit le rôle positif de l'humanité du messager humain : il est important que le message soit aussi sa Parole en étant la Parole de Dieu, parce qu'elle est la Parole du Dieu manifesté en chair, et qui n'a pas honte de s'associer des frères (cf. He 2). Ici apparaît le fondement de tout ce qu'on peut dire sur l'activité et la responsabilité de l'auteur humain de l'Ecriture.

II. L'Ecriture, corpus d'écrits sacrés.

Le message des prophètes et des apôtres nous parvient sous la forme d'une collection d'écrits mis à part, traités comme un ensemble homogène. Cette présentation est elle-même un fait d'histoire du salut, comme l'atteste la fréquence de la désignation "Ecriture(s)" dans le NT (voir notre introduction). La formule typique "Il est écrit" renvoie de même à un corpus bien défini, où toutes les propositions, justement parce qu'elles y sont comprises, jouissent d'un même statut. Quel est ce statut ?

1. L'identité Ecriture - Parole de Dieu.

L'attitude constante de Jésus et des apôtres quand ils mentionnent l'Ecriture est d'une confiance absolue, d'une soumission si totale, qu'elle serait incompatible avec un statut simplement humain de l'Ecriture (l'obéissance aux traditions humaines est réprouvée justement parce qu'elles sont humaines !)

L'exemple de Jésus est ici le témoignage le plus éloquent, depuis la tentation au désert jusqu'au soir de la passion (Lc 22, 37), et jusqu'au chemin d'Emmaüs ![7]

Mais il n'y a pas seulement cette confession implicite de la divinité de l'Ecriture. L'identification est plusieurs fois explicite.

(a) L'ensemble de l'Ecriture (AT) porte le nom d'oracles de Dieu (Rm 3, 2 ; cf. Ac 7, 38; He 5, 12). Le terme relativement technique, ne signifie pas "éjaculations extatiques", mais "communications surnaturelles de Dieu".

(b) Jésus et les apôtres citent les textes de l'AT de manières diverses quand ils ne se contentent pas de mentionner l'Ecriture : soit comme ce que Dieu a dit par eux (ex. Ac 4, 25 ; 1Co 6, 16 : "Il" est Dieu) ; soit comme ce que le Saint-Esprit a dit (ex. Ac 28, 25; He 3, 7).

Le fait remarquable, c'est qu'il est indifférent, dans le choix de ces diverses formulations, que la parole soit directement attribuée à l'Eternel dans l'AT, ou non.

L'exemple le plus frappant semble celui de Mt 19, 4-5. Jésus cite comme parole du Créateur le commentaire de l'auteur humain : Dieu parlait par cet auteur.

(c) Warfield a encore étudié un tour de phrase étonnant de Paul. En Ga 3, 8 et Rm 9, 17, il dit "l'Ecriture" là où l'on attendrait "Dieu" ; c'est l'habitude d'identifier Ecriture et Parole de Dieu qui l'emporte.

---

7 cf. l'article important de Pierre Marcel, "Christ expliquant les Ecritures", Revue Réformée n° 36 (1958/4) pp 14-45.

Note : 1 Tm 5, 18 et 2P 3, 15 permettent d'étendre la catégorie "Ecriture" aux textes du NT.

2. La distinction des concepts.

S'il y a identité de fait entre la Parole de Dieu parvenue jusqu'à nous et l'Ecriture, les deux expressions ne sont pas simplement synonymes, ou interchangeables. Elles signalent deux aspects différents du document de la révélation spéciale. Il convient de réfléchir au fait de la mise par écrit, de l'inscripturation, qu'on évoque en disant "l'Ecriture".[8]

(a) La mise par écrit, voulue de Dieu, n'altère pas essentiellement le statut de la Parole.

Des usages bibliques rappelés plus haut, il ressort que la condition écrite convient à la Parole de Dieu, et qu'aucune différence fondamentale ne s'observe entre le "verbum agraphon" et le "verbum engraphon" : pratiquement on dit aussi bien "il est écrit", "Dieu a dit", "le Saint-Esprit dit", etc...

Il faut le souligner contre une affirmation pseudo-scientifique qui attribue à la "mentalité hébraïque" le concept d'une "parole" qui serait toujours "action" "événement dynamique" etc... On confond la polysémie de dabar avec une thèse théologico-philosophique ![9]

Il faut aussi rejeter l'antithèse que plusieurs auteurs ont récemment instituée entre parole et écriture : soit pour exalter la première et sa vie, au-dessus de la fixité et de la fermeture de la seconde (tendance humaniste),[1] soit pour privilégier la seconde contre la première, dans son objectivité de système achevé (tendance de certains structuralistes, Jacques Derrida en particulier).

(b) La mise par écrit met en valeur certains des caractères de la Parole de Dieu (comme telle), et, du même coup, ne doit pas nous faire oublier les autres.

L'inscripturation sert et fait ressortir, la permanence, l'autorité juridique, l'objectivité, et l'invitation à l'étude.

Elle ne doit pas faire oublier les compléments de ces traits : la présence actuelle de Dieu qui parle, le caractère personnel de l'autorité, l'exigence d'une réponse, et la nécessité du Saint-Esprit illuminant le lecteur.

Note : Otto Michel, de Tubingue, a vu cette différence dans l'usage paulinien de graphē et gramma : le premier terme désignerait l'Ecriture comprise avec l'Esprit saint ; la deuxième, sans. Nous ne sommes pas entièrement convaincu.

III. L'Ecriture, produit d'inspiration.

Le mot d'inspiration est sans doute celui qui revient le plus souvent dans les débats sur le statut de l'Ecriture Sainte. Il n'a pas la même vedette dans la Bible elle-même, et c'est pourquoi nous traitons en dernier le sujet qu'il résume, mais il est important aussi. Considérée comme produit d'inspiration, l'Ecriture se définit une fois de plus comme Parole de Dieu.

---

8 cf. mon article "Ecriture et Parole de Dieu", Le chrétien évangélique n° 554 (fév. 1967). Entre "Ecriture" et "Bible" il y a aussi une nuance.

9 Avec son acuité bien connue, James Barr a démystifié ce bavardage, The Semantics of Biblical language (London - Oxford U.P., 1961) pp 129ss. Cf. aussi la mise au point impeccable de Clowney, pp 26s.

1 Ainsi Paul Ricoeur, "Problèmes actuels de l'interprétation", Bulletin du CPED n° 148 pp 51-70. Il a mis de l'eau dans son vin en reprenant les mêmes idées dans "Evénement et sens dans le discours" publié à la fin du Paul Ricœur de M. Philibert (Paris : Seghers, 1971).

1. La notion biblique d'inspiration.

On parle couramment d'inspiration pour évoquer l'élan intérieur qui pousse un artiste, ou cette surexcitation harmonieuse des facultés d'un poète qui enfante, dans un temps privilégié, une parole belle. La notion est alors très vague, et on conçoit évidemment des degrés dans l'inspiration.

L'inspiration scripturaire n'a presque rien à voir avec cette inspiration-là. La confession de l'inspiration biblique a un sens très précis.

(a) Elle se réfère au rôle du Saint-Esprit dans la genèse de l'Ecriture.

Le Saint-Esprit est souvent mentionné dans les formules de citation. C'est lui qui parle par les prophètes (cf. p. ex. Os 9, 7 : le prophète est "l'homme de l'Esprit"). C'est lui aussi qui permet aux apôtres d'être les témoins de Jésus-Christ, avec lui (Jn 14, 16. 20, etc...); il n'est pas justifié de distinguer deux lignes dans le NT, institutionnelle (apostolique) et spirituelle (charismatique) : les apôtres sont les hommes de l'Esprit.[2]

Ce rôle du Saint-Esprit s'accorde à la conjonction constante de l'Esprit et de la Parole tout au long de l'Ecriture (dans la création, et déjà dans l'archétype trinitaire). Il nous rappelle que le Christ remplit son office prophétique et apostolique par l'Esprit (symbole de la colombe au Jourdain !). Il convient aux appropriations du Saint-Esprit.

(b) Elle désigne l'opération miraculeuse dans l'esprit des auteurs bibliques qui leur a fait émettre la Parole de Dieu.

Au sens strict, ce sont les auteurs qui sont inspirés avec pour résultat, l'émission de la Parole de Dieu (cf. Jn 3, 34).

Warfield a démontré que le sens de theopneustos, dans le texte fondamental, 2 Tm3, 16 doit se comprendre ainsi : spiré (ex-piré) de Dieu. L'Ecriture est produite et portée par le Souffle divin comme toute parole par le souffle de celui qui parle. Toute Ecriture theopneustos = toute Ecriture, strictement et ex genesi, parole de Dieu.

C'est aussi ce qui ressort de l'autre passage souvent cité : 2 P 1, 21. "Portés" par le Saint-Esprit (on peut penser à l'image du vent gonflant les voiles), les auteurs scripturaires ont parlé "de par Dieu".

Avec ce rôle de direction et de soutien, qui confère la qualité divine aux paroles prophétiques, le texte souligne dans l'inspiration l'initiative divine (2 P 1, 21a, et déjà, sans doute, le v. 20, qu'il faut traduire avec Warfield "aucune prophétie scripturaire n'advient d'interprétation -ou d'initiative- personnelle").

(c) Une inspiration ainsi comprise ne connaît pas de degrés différents : ou la parole est de Dieu, ou c'est une parole d'homme sur Dieu (proférée avec toute l'aide divine qu'on voudra, mais sans que Dieu la reprenne strictement à son compte).

Les évangéliques parlent d'inspiration plénière, en rejetant toute limitation qualitative ou quantitative de l'inspiration). Ils disent souvent aussi inspiration verbale, pour souligner que le rôle du Saint-Esprit ne concerne pas seulement les idées, mais toute son expression (comment, d'ailleurs, en séparer les idées ?). Paul en soulignant l'enseignement du langage même par l'Esprit justifie cette façon de parler (1 Co 2, 13).

Les critiques désignent souvent la doctrine évangélique comme celle de l'inspiration littérale.[3] Cet adjectif convient mal. Les lettres, en effet, ne sont pas des unités linguistiques ; elles n'ont pas de rapport direct avec le sens (le choix entre deux orthographes est

---

2 Bien vu par Pierre Bonnard, "l'Esprit saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament", Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (1957) pp 81-90.

3 La traduction française de la Dogmatique de Barth emploie malheureusement cette expression là où l'original porte : "Verbalinspiration".

indifférent, pourvu que le mot soit reconnaissable). D'autre part, l'adjectif suggère une préférence pour le littéralisme en interprétation -alors qu'il ne faut pas confondre les deux questions de l'inspiration et de l'interprétation.

Certains auteurs affectionnent les expressions d'inspiration "organique", ou même "dynamique" (qu'on pourrait opposer à "mécanique"). Ils ont en vue la façon dont s'effectue l'inspiration des auteurs bibliques.

2. Les modes de l'inspiration scripturaire.

La question des modes de l'inspiration doit être maintenue rigoureusement distincte de la précédente. Quand nous disons que l'Esprit a soutenu et gouverné jusqu'au choix des mots, nous ne disons absolument pas comment il l'a fait.

S'imaginer que l'inspiration verbale est forcément "mécanique", que Dieu pour contrôler parfaitement la pensée, la langue et la plume des auteurs bibliques devait annihiler leur personnalité, c'est avoir une bien piètre idée des méthodes à sa disposition ! Le Seigneur qui réalise à chaque instant son plan par le jeu de toutes les causes secondes à l'œuvre dans le monde, le Dieu qui "produit et le vouloir et le faire" et dont la détermination fonde toute liberté, n'est pas en peine s'il doit faire parler en son nom ses envoyés.

L'Ecriture, en fait, indique que les modes ont été divers (Hé 1, 1 polutropös). Le tempérament, les circonstances, etc... des auteurs humains marquent évidemment le texte ; il est clair qu'en général, le mode choisi par Dieu a permis aux porte-parole d'exprimer sa Parole vraiment comme la leur (autant et plus qu'aucun auteur ne s'est jamais exprimé dans ses œuvres), même lorsque l'inspiration a eu un caractère extatique (usage par Dieu des matériaux de l'inconscient, du réservoir de symboles du prophète, etc...). Il n'est pas nécessaire que l'auteur se sache inspiré pour qu'il le soit réellement (le cas s'est peut-être présenté, dans le travail de compilation de quelques historiens sacrés, d'auteurs inspirés sans le savoir).

Aux yeux de Dieu même, les modes supérieurs semblent ceux qui font jouer à plein les facultés conscientes de l'homme inspiré (cf. Nb 12 -et l'exemple suprême de Jésus).

Conclusion

Les données bibliques, sous tous les angles d'examen, justifient la belle envolée de Gaussen : "l'Ecriture, c'est Dieu parlant dans l'homme - Dieu parlant par l'homme - Dieu parlant comme l'homme - Dieu parlant pour l'homme".

C. L'AUTORITE ET LA SURETE DE L'ECRITURE.

"Caractères de l'Ecriture Sainte.

L'Ecriture insiste elle-même sur deux caractères qui sont indissociables de son statut : l'autorité et la sûreté.

L'autorité de l'Ecriture, Parole de Dieu, est la forme concrète que revêt l'autorité magistrale et prescriptive de Dieu sur nous. Elle doit être dite souveraine, et ne peut pas être circonscrite à aucun domaine déterminé a priori.

La sûreté de l'Ecriture, Parole de Dieu, la fait entièrement digne de foi dans sa révélation de Dieu et de la voie du salut, dans sa relation des faits, dans ses promesses : bref, dans tout ce qu'elle enseigne ou qu'elle affirme.

L'autorité et la sûreté valent du tout et de chacune des parties (correctement comprise). Aucune proposition dont se rend responsable un auteur sacré ne peut donc être rejetée, dans le sens qu'il lui donne, comme incorrecte ou seulement

douteuse.

L'infaillibilité ou inerrance ainsi définies concernent évidemment la vérité des affirmations, et non leur conformité à des conventions humaines variables, comme les règles grammaticales ou les usages stylistiques".

(déclaration de professeurs de Vaux-sur-Seine).

La première conséquence de l'inspiration plénière de l'Ecriture, c'est son utilité, bien entendu (2 Tm 3, 15ss) : elle est apte à remplir sa mission de communication divine, pour le salut et l'entière "in-formation" de l'homme de Dieu.

De cette utilité, toute la théologie est le commentaire. Il nous faut nous pencher ici, sur deux autres caractères nécessairement impliqués par la qualité de la Parole de Dieu, mais, en plus, distinctement attestés dans les textes.

I. L'autorité de l'Ecriture.

Nous appelons autorité : le droit, ou pouvoir légitime, de déterminer la conduite au sens le plus large, du cœur et du corps, de la pensée et de l'action, du jugement et du comportement.

Il s'agit de l'autorité au sens propre, ou autorité normative (on a parfois parlé d'autorité causative pour l'efficacité de l'Ecriture dans sa mission).

1. L'attestation de l'autorité.

Aussi vrai que le Dieu biblique est le Seigneur, l'origine divine de l'Ecriture implique son autorité. Nous n'avons pas pu ne pas en parler déjà beaucoup.

Les références les plus remarquables de Jésus à l'Ecriture concernent son autorité ("délier" : Mt 5, 19 ; Jn 10, 35 ; "priver d'autorité" : Mt 15, 6) ; de même la formule "Il est écrit", cf. les notions de "Loi", de "témoignage", de "canon" (Ga 6, 16), de "règle de doctrine" (Rm 6, 17), de "modèle" à respecter (2 Tm 1, 13 etc..).

Les hommes de la Bible semblent percevoir la divinité de l'Ecriture avant tout comme autorité, ce qui convient à la place prééminente des catégories juridiques dans leur pensée (tant pis pour les modernes, aux inclinations contraires !).

2. Les traits de l'autorité.

L'autorité de l'Ecriture est l'autorité de la Parole de Dieu, c'est-à-dire l'autorité de Dieu qui a parlé, dans son exercice concret. Aucune rivalité n'est concevable : d'autre part, l'autorité de l'Ecriture ne doit pas être considérée isolément, mais comme celle de la Trinité dans l'économie de la Grâce.

Elle est intrinsèque, permanente et objective : puisque l'Ecriture la possède ex genesi.

Elle est souveraine et illimitée : aucune instance plus haute n'apparaît et aucune restriction à un domaine a priori (p. ex. : la foi et les moeurs).

Elle est formelle : une sentence scripturaire fait autorité parce qu'elle est scripturaire (parce qu'elle est de Dieu), non pas à cause de son dynamisme salutaire constaté après coup.

Elle est fondatrice et directrice (Rocher et Voie). Dans l'AT elle joue davantage dans le domaine moral, dans le NT l'accent passe, et de façon croissante, sur la doctrine.

Elle est exclusive : comme le montre l'attitude du NT à l'égard des traditions humaines (jalousie de Dieu).

Depuis Voetius (1648), on distingue l'autorité historique (pour l'ensemble du texte), et l'autorité normative (paroles de Dieu et de serviteurs parlant de sa part -distinguées de celles du Diable ou des impies, authentiquement rapportées mais non pas normatives).

3. L'annulation de l'autorité.

Dans l'histoire, il faut dénoncer deux déviations du christianisme qui conduisent à l'exténuation pratique de l'autorité biblique.

(a) L'autorité du magistère et de la tradition dans le catholicisme se superpose pratiquement à celle de l'Ecriture. Les justifications des théologiens catholiques reposent sur la structure de l'Incarnation continuée, qui ne permet plus à l'Ecriture de jouer le rôle de juge de l'Eglise qui doit être le sien ; l'antécédence de la Parole par rapport à l'Eglise, l'une-fois-pour-toutes de la fondation apostolique sont négligées. Karl Rahner, de nos jours, va le plus loin dans ce sens, au point d'encourir la critique d'Yves Congar, plus modéré. [4]

(b) L'autorité d'une raison humaine prétendûment autonome dans la critique et l'herméneutique modernistes s'oppose plus ouvertement à celle de l'Ecriture. Quand l'autorité de l'Ecriture reste confessée, c'est dans un sens lâche, sans les traits essentiels que nous avons relevés.

Le mot "critique" est un peu ambigu. Si "critique" signifie critique de soi-même, des préjugés inconscients ; s'il signifie lucide quant aux présupposés et rigoureux dans la recherche de tous les renseignements qu'on peut obtenir sur le texte, son contexte, et son style : nous devons être critiques. Mais si "critique" signifie "libre" de rejeter certaines affirmations du texte, critique de l'Ecriture qu'on se permet de juger, la critique est incompatible avec le commandement du Seigneur. La recherche scientifique n'est jamais neutre : elle ne peut se dégager de l'obéissance de la foi (Rm 14, 23).

II. La sûreté de l'Ecriture.

Nous employons le mot de "sûreté", au lieu de "vérité" pour rappeler les connotations principales de la notion biblique (surtout AT) de vérité. [5]

1. La vérité-sûreté de la pensée biblique.

La vérité, dans l'AT, c'est la solidité de l'appui qui ne décevra pas, la stabilité de l'homme digne de foi et de sa parole : ultimément l'apanage du Dieu qui seul ne déçoit jamais et mérite une confiance totale.

Dans le NT, la notion s'enrichit et s'approfondit ; la vérité concerne davantage la connaissance (et connaissance doctrinale), et la rectitude obligatoire, mais il y a continuité essentielle. Tout au long de la Bible, la notion de vérité se caractérise par l'alliance de quatre traits : l'orientation personnaliste ; l'objectivité normative ; la divinité exclusive : la plénitude historique.

A cause de dénégations courantes, il faut souligner que la vérité biblique inclut, comme l'un de ses moments, l'accord avec le réel, la conformité aux faits (à quoi se réduit la notion classique, dite "réaliste", de la vérité). Cf. Gn 42, 16 ; Dt 17, 4 ; 1 R 10, 16 ; Ac 12, 9 ; 2 Co 12, 6...

2. La vérité-sûreté de l'Ecriture.

Si Dieu est le "Dieu de vérité", la vérité appartient à sa Parole consignée dans l'Ecriture.

---

[4] "Inspiration des Ecritures canoniques et apostolicité de l'Eglise", Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques XLV / 1 (janv. 1961) pp 32-42.

[5] Cf. mon article déjà cité (p60, ci-dessus). On peut voir aussi l'article plus rapide, écrit sous un angle un peu différent, dans les Cahiers de l'Institut Biblique (Nogent, nov. 1965), pp 3-10.

Le psalmiste confesse : le rôsh de ta Parole est la vérité (Ps 119, 160). Jésus lui fait écho dans la prière sacerdotale : ta Parole est la vérité (Jn 17, 17).

L'affirmation de la vérité se retrouve pratiquement pour tous les genres bibliques : la Loi (Ml 2, 6) ; l'annonce prophétique, qui s'accomplit dans les faits (Es 43, 9-10) ; la Sagesse révélée (Pr 23, 23); l'Evangile (Ep 1, 13 ; Jc 1, 18) ; le message apostolique (2Co 4,2) la doctrine (2 Tm 2, 25 ; 2 et 3 Jn). Particulièrement la vérité du témoignage apostolique s'oppose aux mythes sans fondement historique (2 Tm 4, 4 ; Tt 1, 14 : cf. 2 P 1, 16ss, et l'asphaleia de Lc 1, 14).

3. La mise en doute de l'Ecriture.

Toute déviation est une entorse à la vérité de l'Ecriture (Ga 2, 14), mais c'est dans la critique moderniste qu'on voit reniée, plus ou moins totalement, la confession de cette vérité. Particulièrement visé : l'accord des récits ou des prédictions avec les faits (mais la doctrine aussi est accusée de déformation, même par ce plus respectueux des critiques qu' est Karl Barth [6]). Le modernisme, pour garder un rapport positif à l'Ecriture, remplace la vérité selon l'Ecriture par une vérité non factuelle, subjective, dite de la foi : cette substitution n'a aucun droit.

III. L'inerrance de l'Ecriture.

L'infaillibilité ou l'inerrance de l'Ecriture (le second terme peut être préféré comme plus précis, et libre de la suggestion d'un "Pape de papier") n'est pas un autre caractère : c'est la pointe commune de l'autorité et de la vérité, ou sûreté, de l'Ecriture. Confesser l'Ecriture inerrante, c'est affirmer que son autorité et sa sûreté s'étendent à toutes ses assertions, même sur des questions de détail.

La doctrine traditionnelle orthodoxe, aussi bien du côté catholique que du côté protestant, reconnaît l'inerrance de l'Ecriture. En faire l'idée nouvelle du "fondamentalisme" moderne, c'est se heurter aux témoignages les plus nets déjà du temps patristique ; les nombreuses citations que produit G. Courtade le prouvent amplement.

Niée par la critique moderniste, l'inerrance est remise en cause par une aile du mouvement évangélique (avec une répugnance particulière pour le mot) ; les théologiens catholiques aujourd'hui gardent le terme, mais il le redéfinissent en le vidant de son sens.

Supplément bibliographique

Pour la position évangélique (que nous adoptons), voir deux articles dans IFES Journal XXIV / 2 (1971) : James I. Packer, "Biblical Authority, Hermeneutics, and Inerrancy", pp 1-13 ; et Harold O. J. Brown, "The Authority and Infallibility of Scripture", pp 49-54.

Positions diverses dans le n° spécial (54) de l' International Reformed Bulletin (été 1973) sur le thème "Scripture and its Authority".

Réquisitoire d'un ex-évangélique contre l'inerrance : Dewey M. Beegle, The Inspiration of Scripture (Philadelphia Westminster Press, 1963), 223 pp.

Exemple typique des louvoiements catholiques : Jean Schildenberger, "Inspiration et inerrance de la Sainte Ecriture", Questions théologiques aujourd'hui T. I (Paris : Desclée de Brouwer, 1964), pp 149-169.

1. Précisions sur l'inerrance attribuée

La plupart des précisions à donner sont affaire de simple bon sens.

(a) L'inerrance, liée à la genèse du texte, vaut des autographes et ne couvre pas néces-

---

6 Dogmatique I, 2*** pp 49-51.

sairement le travail des copistes ou des traducteurs.

Transmission :

> " Nous ne sommes pas tenus de croire que les copistes des documents bibliques aient bénéficié d'un secours surnaturel ; ils ont commis des erreurs. Ils ont cependant travaillé avec soin, et l'on peut présumer que Dieu n'aurait pas laissé sa révélation se perdre ou se défigurer au cours de sa transmission. Les résultats de la critique textuelle, si incomplets qu'ils soient (surtout pour l'Ancien Testament), permettent de tenir nos textes courants pour l'équivalent pratique des originaux."
>
> (déclaration des professeurs, Vaux-sur-Seine).

(b) L'inerrance ne concerne pas les "erreurs" grammaticales, les solécismes : l'erreur grammaticale (qui se réfère à un usage humain) est <u>tout autre</u> que l'erreur qui fausse l'affirmation (et qui se réfère à un absolu divin, l'exigence de vérité du Dieu qui ne peut mentir) ; l'emploi du même mot "erreur" est ici une équivoque.

(c) L'inerrance s'attache au seul sens du texte : il s'agit de le bien comprendre ! On ne peut pas imputer à l'Ecriture un sens qui lui est étranger.

Dans l'expression de ce sens, il faut respecter la manière de parler de l'auteur inspiré. Puisque Dieu a choisi de parler vraiment par des hommes le langage des hommes, on ne peut pas exclure de l'inspiration les souplesses du langage humain.

L'inerrance s'accommode donc parfaitement de procédés d'expression courants aux temps bibliques ; comme : les chiffres ronds ou autres approximations ; les raccourcis schématiques ; les figures de style (images, hyperboles !), les licences poétiques et autres traits dépendants du genre littéraire choisi ; les façons de parler selon le phénomène ("le soleil se couche"). Il est légitime de distinguer les traits particuliers de l'historiographie biblique.

(d) L'inerrance vaut pour les affirmations que l'auteur inspiré (qui parle au nom de Dieu) propose comme vraies. Elle ne vaut pas nécessairement pour celles qu'il rapporte, ou présente comme incertaines. Elle ne vaut pas non plus pour les opinions privées de l'auteur, qu'on peut deviner parfois entre les lignes sans qu'il les exprime.

Ces définitions ne restreignent pas le champ de l'inerrance : elles préservent la notion de tout malentendu. Nous rejetons, en revanche, les restrictions.

(e) L'inerrance concerne toutes les affirmations des auteurs inspirés, et non seulement les propositions principales de leur enseignement.

Il n'est pas légitime de séparer ce que la Bible <u>enseigne</u> d'autres affirmations qu'elle énonce. Les <u>obiter dicta,</u> s'ils sont <u>dicta Dei,</u> ne peuvent faire d'entorse à la vérité (2Tm 3, 16 suggère qu'il n'y a pas d'<u>obiter dictum</u>).

Il n'est pas légitime de restreindre l'inerrance à un seul type d'affirmation ("salutaire" ; "foi et moeurs") ; lorsque Dieu parle, il doit être cru quoi qu'il dise.

(f) Les affirmations d'un auteur sont, en général, proposées comme vraies ; il faut des déclarations expresses ou des indices solides pour leur retirer cet avantage. De même, il y a présomption d'accord quand il y a citation -sauf indication contraire dans le contexte. Quand la citation est implicite, il faut considérer que l'auteur la reprend strictement à son compte (contre la fausse solution de F. Prat, cf. Courtade, cols 549s ; reprise à peu près par P. Benoit et Schildenberger.).

(g) La liberté des procédés rédactionnels et l'orientation d'un genre littéraire, comme le but d'abord édifiant de l'histoire biblique, ne permettent pas de remettre en cau-

se pour des "détails" la sûreté définie plus haut. Quand on le suggère, on fait un saut paralogique.

L'inerrance exclut les "variantes contradictoires", en particulier entre les prétendus "doublets" (Courtade, autrement si lucide, fait ici de ruineuses concessions, cols. 550, 550.

2. L'attestation scripturaire de l'inerrance.

L'Ecriture revendique pour elle-même l'inerrance de trois manières :

(a) par implication, dans sa présentation centrale.

Le caractère illimité de l'autorité et de la sûreté ne signifie plus rien si on admet une erreur. Qu'est-ce qu'une erreur, sinon une proposition à laquelle on ne peut pas se confier et à laquelle on ne doit pas se soumettre ? (au moins sous le rapport où elle est erronée).

Nous ne connaissons pas d'adversaire de l'inerrance qui ne relâche le lien d'identification Ecriture-Parole de Dieu.

(b) par diverses déclarations formelles. L'idée d'inerrance (autorité-sûreté dans les affirmations même mineures) est exprimée plusieurs fois : aucune parole ne tombe à terre (1 S 3) ; les sentences de Dieu sont pures, éprouvées, raffinées (Ps 19; 119) ; le plus petit commandement vaut avec une entière rigueur (Mt 5, 17-19). Comment mieux exprimer, dans le langage biblique, la pensée de l'inerrance ? Pour la Bible, la fidélité dans les grandes choses n'exempte pas, à coup sûr, de la fidélité dans les petites !

(c) par l'exemple du traitement des textes. Non seulement, Jésus et les apôtres ne mettent jamais en doute le moindre détail scripturaire, mais ils s'appuient en plusieurs occasions sur l'AT d'une façon qui ne serait plus valide si on abandonnait l'inerrance: Mt 12, 3ss ; 22, 44s ; Jn 10, 34ss ; Ga 3, 16 etc...

3. Objections et réponses.

Nous avons déjà répondu, par avance, à certaines objections, fondées sur des malentendus. Voici les plus courantes :

(a) L'inerrance serait une exigence a priori, déduite de la notion d'inspiration en fonction d'une mauvaise analogie juridique. Il faudrait procéder de façon inverse, par voie inductive, pour déterminer à partir d'une inspection de la Bible elle-même, si elle fait des erreurs ou non (donc si son inspiration admet ou exclut les erreurs).

En réalité, la doctrine ne doit être ni déduite ni induite, mais adduite (comme dit Arthur F. Holmes : il s'agit de la construction d'un modèle qui convient aux données), et l'inerrance est distinctement attestée dans l'Ecriture. Dans l'édification de la doctrine, les déclarations du Maître ont priorité sur nos conclusions quant à l'absence ou la présence d'erreurs dans les textes.

(b) L'inerrance serait une perfection inutile puisqu'elle ne vaut que des autographes, inaccessibles.

Nous répondons que l'inerrance n'est pas une perfection qui nous intéresse pour elle-même, isolément. Il faut l'affirmer de l'Ecriture parce qu'elle est indissociable du statut, ou de la qualité, de Parole de Dieu. Une erreur dans l'autographe changerait son statut (comme un péché en Jésus-Christ changerait toute la christologie). Les erreurs des copistes, pourvu qu'elles restent peu nombreuses, sont pratiquement négligeables. Entre une copie imparfaite (pour 0, 01 %) de la Parole de Dieu, et une parole humaine sur Dieu, il y a un abîme qualitatif.

(c) Les apôtres auraient montré leur indifférence au problème des petites erreurs en désignant comme théopneustos ce qu'ils citaient : c'est-à-dire la version des LXX, qui contient des erreurs.

L'objection veut ignorer qu'on parle d'une œuvre dont on tient une copie ou une traduction en faisant abstraction des différences (en principe, minimes) entre la copie (traduction) et l'original : la copie est en cause pour autant qu'elle reproduit l'original, bien sûr. (Il y a sophisme dans l'objection : on confond ce qui est vrai de la LXX en tant qu'elle est fidèle -elle est Parole de Dieu- et en tant qu'elle est infidèle -elle contient des erreurs).

Quant aux différences entre les textes de l'AT et les citations qui en sont faites dans le NT, les travaux de C.H. Dodd, R.V.G. Tasker, E. Earle Ellis, etc... ont permis de comprendre qu'elles procèdent d'une méthode très consciente de paraphrase exégétique.

(d) La critique "scientifique" moderne aurait démontré d'innombrables fois la présence d'erreurs et de contradictions dans l'Ecriture.

Cette objection est l'objection décisive, C'est sa force supposée qui fait abandonner la position évangélique (les autres arguments sont forgés après coup).

Nous renvoyons aux travaux des spécialistes évangéliques de l'AT et du NT pour une réfutation dans le détail. Qu'il nous suffise de dire que dans la très grands majorité des exemples allégués par les adversaires de l'inerrance, on est très loin de la "démonstration"; bien souvent un lecteur évangélique ne voit même pas de difficulté là où la critique dénonce une contradiction ! Très souvent, l'imputation d'erreur provient d'une mauvaise compréhension de l'Ecriture, qu'une exégèse plus rigoureuse permet de dissiper. Plusieurs fois le savoir qu'on croyait assuré, et qu'on opposait aux déclarations de la Bible, s'est révélé opinion erronée avec le progrès de connaissance (découvertes de l'archéologie en particulier ; cf. l'évolution de W. F. Allbright).

Les difficultés qui subsistent, en nombre fort limité, ne peuvent pas renverser la doctrine. Il est seulement prévisible qu'elles surgissent pour nous, étant donné notre ignorance des faits, du milieu, du langage, bibliques. Toute théorie scientifique a contre elle certaines "apparences". Soulignons que nous ne sommes nullement tenus de résoudre toutes les difficultés pour confesser l'inerrance : nous la confessons dans la foi, en nous fiant aux paroles de notre Maître, malgré la vue s'il le faut (malgré ce que nous croyons constater, de nos yeux encore embrumés ...)

D. LA RECEPTION DE L'ECRITURE

La réception de l'Ecriture par le croyant et par l'Eglise se fait selon deux lignes principales (croire et comprendre) : reconnaissance de son statut ; assimilation de son sens.

I. La reconnaissance de l'Ecriture.

Comment, à partir de quoi, venons-nous à reconnaître à l'Ecriture sa qualité et son autorité de Parole de Dieu ?

(Il s'agit d'un problème voisin, mais distinct, de celui de l'ordre que nous suivons pour édifier la doctrine, évoqué dans l'introduction au chapitre, p 49).

1. L'Ecriture autopistos.

Les Réformateurs et leurs héritiers ont insisté, contre Rome, sur l'absence de toute instance supérieure à la Parole de Dieu, et qui pourrait ainsi l'authentifier et l'autoriser. L'Ecriture, ont-ils souligné, est autopistos ; elle possède en elle-même le droit d'être crue et elle l'impose elle-même, comme le sel sa saveur et le miel sa douceur.[7]

[7] Calvin, Inst. 1, 7, 1-3.

Si, dans l'ordre objectif, l'autorité de l'Ecriture est exclusive et souveraine, on ne voit pas comment une autre solution pourrait convenir.

Pour prévenir toute interprétation fidéiste, précisons que l'Ecriture s'authentifie elle-même dans la rencontre salutaire de Christ et dans le développement de tous ses enseignements.

2. Les témoignages annexes.

Les Réformateurs n'hésitaient pas à recourir ensuite, c'est l'ordre même de Calvin, à diverses preuves utiles pour confirmer la foi : considérations sur l'harmonie de l'Ecriture, sur les prophéties, témoignage de l'Eglise et des martyrs.

C'est un chapitre d'apologétique spéciale, qu'il est toujours nécessaire d'ouvrir pour montrer que l'authentification de la Bible par elle-même s'opère en rapport avec l'expérience totale de la réalité.

3. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit.

Si l'Ecriture est autopistos, elle est aussi l'épée de l'Esprit, et son message n'est reçu que par l'homme qui a l'Esprit (1 Co 2). A cause de la corruption du cœur de l'homme, et dans l'ordre subjectif, le témoignage du Saint-Esprit est nécessaire pour que nous fassions à l'Ecriture le crédit qu'elle mérite.

Cette doctrine de la Réforme prolonge de façon légitime les données bibliques sur la conjonction du témoignage du Saint-Esprit à celui des apôtres (Jn 15, 26-27 ; dans le discours, le rôle du Paraclet est beaucoup plus vaste que la donation de signes miraculeux), et son témoignage en nous (Rm 8, 16 : cf. 1 Jn 5, 10).

Le témoignage ne doit être compris ni comme une révélation ajoutée à la révélation (ce qui serait de l'illuminisme), ni comme un événement qui altérerait le statut du texte, le ferait "devenir" Parole de Dieu (c'est le contre-sens néo-orthodoxe). John Murray le définit comme la "régénération dans son expression noétique, parce que c'est la régénération se manifestant comme la réponse de l'intelligence renouvelée aux marques qu'a l'Ecriture de sa Divinité".[8]

Chez Calvin et les Réformés, que nous suivons, le témoignage est conçu comme le préalable à poser (ce qui fait croire un coeur pécheur) ; il est rattaché à l'élection (cf. 1 Th 1, 4s ; 2, 13 ; la réception du message comme Parole de Dieu, et par le Saint-Esprit, est pris comme la manifestation de l'élection).

Chez Luther, le témoignage est plutôt conçu comme la puissance spirituelle qui se dégage de la Parole, une fois reçue, et qui scelle la foi.

II. Le problème du canon.

La reconnaissance de l'Ecriture possède un aspect historique et communautaire qu'on appelle la formation du Canon. Quand et comment a-t-on désigné et délimité l'Ecriture comme Ecriture?

Le problème embarrasse souvent les chrétiens évangéliques, à cause des tâtonnements historiques, qui contrastent avec l'absolu de l'autorité reconnue à l'Ecriture. David F. Strauss estimait que c'était le talon d'Achille du protestantisme orthodoxe.

---

8 The Infallible Word (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1967) p 51

Supplément bibliographique.

Pour les données de fait sur l'AT, l'article de N.H. Ridderbos est excellent, New Bible Dictionary (IVF) cols. 186-194 : sur le NT, préférer l'Introduction to the Study of the New Testament (Oxford : Clarendon Press, 1953), pp 310-372 de McNeile et Williams.

Sur le problème historico-dogmatique, voir A. Lecerf, "Remarques sur le canon des Saintes Ecritures", Revue Réformée n° 34 (1958 / 2) pp 1-18.

Etude de théologie biblique exceptionnellement enrichissante (sur de nombreux sujets): Meredith G. Kline, "Canon and Covenant " Westminster Theological Journal XXXII : 1 et 2, XXXIII : 1 (nov. 1969, nov. 1970), resp. pp 49-67, 179-200, 45-72.

Sur la thèse libérale du canon post-marcionite, voir notre brève recension, Ichthus n° 33 (mai 1973) pp 8-10.

1. Résumé des faits.

Kline démontre que l'existence d'un écrit canonique (désigné comme règle pour la communauté) est un aspect essentiel du régime d'alliance. Tous les genres bibliques développent des éléments du pacte fondamental, et se sont imposés comme tels à la conscience des fidèles sans qu'on puisse donner de date précise pour la "canonisation" (reconnaissance du corpus achevé).

Le témoignage de Josèphe (Contre Apion, 1, 8) montre qu'au I er s. notre recueil de l'AT était clairement reconnu. Mt 23, 35 le présuppose. L'inventaire du judaïsme auquel s'est livrée l'Académie rabbinique de Jamnia (80-100 A. D.) a dû contribuer à la fixation définitive de ce qui était déjà acquis.

L'hypothèse catholique d'un canon alexandrin (qui aurait compris les apocryphes non canoniques en Palestine) manque de fondement dans les faits.

Pour le NT, la plupart des livres sont cités dès le temps sub-apostolique, et ensuite, comme revêtus de l'autorité supérieure. Les premières listes apparaissent dans la deuxième moitié du IIè s. : les copies se sont multipliées, et il faut réagir contre le canon tronqué de Marcion, contre les faux canons des gnostiques. Pendant deux siècles environ, des discussions vont continuer parmi les orthodoxes à propos de quelques livres (les antilegomena d'Eusèbe) : c'est le problème de l'apostolicité authentique qui est décisif, et les livres mis en doute (He, 2 P, Ap, surtout) le sont parce que leur origine apostolique n'est pas assurée pour certains.

Le combat cesse progressivement faute de combattants. La 39è lettre festale d'Athanase (367), le Concile de Carthage (397), donnent la liste qui sera très généralement reconnue. Ils se bornent à enregistrer, localement, un accord déjà réalisé.

2. Commentaires.

Il est très important de remarquer que le principe du canon (d'un ensemble d'Ecriture faisant autorité) a toujours été reconnu : il appartient à la religion de l'Alliance comme telle, et à son renouvellement dans le christianisme.

Il n'y a jamais eu débat que sur les limites exactes de la collection canonique.

Pour le canon de l'AT, le problème dogmatique est désamorcé du fait que les textes étaient confiés non à l'Eglise, mais à la communauté d'Israël (Rm 3, 2), et que Jésus paraît avaliser le résultat du processus d'authentification.

Pour le canon du NT, on ne peut pas recourir à l'autorité du magistère ecclésiastique: la reconnaissance du canon s'est faite sans aucun décret de l'autorité magistérielle oecuménique ; les Ecritures se sont effectivement authentifiées elles-mêmes.

Le témoignage du Saint-Esprit à l'individu ne suffit pas pour déterminer les limites exactes du canon : on tomberait dans l'illuminisme si on en faisait le moyen de discriminer entre 2 Pierre et la Didaché, par exemple. On peut invoquer le témoignage du Saint-Esprit

dans ses effets collectifs : ce qui est une autre façon de dire que ces écrits inspirés s'imposent progressivement à la conscience du peuple chrétien.

Comment, cependant, se définira le peuple chrétien ? A cause de l'importance historique des apostasies, il nous semble qu'un autre principe que le témoignage du Saint-Esprit doit être invoqué : le gouvernement providentiel de Dieu. Il est remarquable que l'unanimité se soit faite, pratiquement, entre tous ceux qui portent l'étiquette chrétienne (qu'ils la portent à bon droit ou non). C'est, nous semble-t-il, le signe d'une intervention de Dieu dans les tâtonnements historiques des premiers siècles : terme médiateur entre la netteté de la révélation une-fois-pour-toutes, et la faillible réception humaine des générations chrétiennes.

"Canon.

Les oracles de l'Ancienne Alliance étaient confiés aux autorités religieuses d'Israël. Dieu a veillé sur leur définition du canon de l'Ancien Testament, et Jésus-Christ lui-même l'a sanctionnée.

Tandis que son principe -l'autorité de la tradition apostolique- était reconnu dès l'origine et sans interruption par les Eglises des premiers siècles, les frontières du canon du Nouveau Testament se sont imposées progressivement à la conscience des chrétiens. La généralité de leur accord paraît le signe d'une conduite providentielle de leurs tâtonnements, aboutissant à une certitude que nous ne devons pas remettre en cause."

(déclaration des professeurs, Vaux-sur-Seine).

III. L'interprétation de l'Ecriture.

L'herméneutique, science de l'interprétation, a toujours beaucoup importé à la pensée chrétienne (la polémique de Jésus, ou Paul, avec les docteurs juifs est d'abord "herméneutique"). Aujourd'hui le sujet connaît une vogue sans précédent ; les discussions se situent souvent à un niveau philosophique difficile (les notions fondamentales sont mises en cause), et la complication du langage masque parfois des sophismes ; mais une question comme celle du sens plénier suscite des études intéressantes ; le problème de la traduction trans-culturelle mérite aussi l'attention des évangéliques.

Dans les limites de ce cours, nous ajouterons peu au résumé du colloque des professeurs de la Faculté :

"Interprétation.

La clarté appartient aux perfections de l'Ecriture : le message du salut n'y peut échapper au lecteur docile qui le cherche, même sans méthode rigoureuse. Elle conduit, infailliblement au Christ, seul Sauveur à qui du commencement à la fin elle rend témoignage.

L'interprétation plus précise de l'Ecriture Sainte ne peut être soumise à aucun autre magistère que celui de l'Ecriture elle-même : Scriptura semetipsam interpretans.

L'Ecriture guide l'interprète par sa façon de se présenter : par ses choix de langage comme par sa revendication d'autorité. L'interprète doit donc apporter la plus grande attention à la forme employée : aux modes d'expression, au genre littéraire, au contexte historique qui les éclaire ; il doit en même temps garder le plus grand respect pour le contenu présumé, pour tout ce que le texte lui paraît vouloir dire. Il doit tenir compte de la progressivité de la Révélation, et la mettre à profit en

comparant les Ecritures (unité et diversité organiques).

Malgré l'assistance —indispensable— du Saint-Esprit, les interprétations humaines restent, toutes, faillibles. En dernier ressort, chaque auditeur, chaqde lecteur, engage, dans sa façon de comprendre le texte, une responsabilité personnelle. La tâche d'interpréter ne perd pas, pour autant, son caractère ecclésial ; c'est liée à la pratique communautaire de la vie chrétienne, et quand les charismes doctoraux du passé et du présent sont mis en valeur, qu'elle peut s'accomplir avec le plus grand bonheur."

Supplément bibliographique (outre les textes déjà indiqués)

Pierre Courthial, "Sur l'herméneutique", Ichthus n°5 (juil.-août 1970).

G.Meuleman, "Inspiration et Interprétation de l'Ecriture Sainte", Etudes Evangéliques n° spécial (avril-juin 1958).

Themeliós vol. I, n°1, n. S (aut. 1975) publie deux études très importantes : "Hermeneutics and Biblical Authority", de J. I. Packer, pp 3-12, et "Inerrancy and New Testament Exegesis", de R. T. France, pp 12-18.

Pour les discussions catholiques, P. Grelot, Bible et théologie, op. cit. fait bien le point. Sur le débat général qui s'est engagé à propos de l'interprétation (ou de la lecture) nous nous bornerons à signaler un ouvrage récent, très riche dans sa confrontation d'approches différentes, G. Antoine et al., Exegesis : Problèmes de méthode et exercices de lecture, travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1975) 311 pp.

On peut consulter notre premier essai, "L'interprétation biblique et son principe", Chantiers n° 31 (printemps 1960), et le canevas "L'autorité de l'Ecriture et son interprétation" Cahiers de l'Institut Biblique (Nogent, déc. 1974) pp 1-16.

1. Les notions fondamentales

Interpréter, c'est exprimer le sens d'une façon et dans un langage qui en facilitent la compréhension. Interpréter suppose donc deux langages capables d'exprimer des sens équivalents, et, par suite, deux situations qui ne soient pas radicalement autres : la vision biblique de l'unité du genre humain, et de l'histoire conduite par Dieu valide ce présupposé (contre le relativisme culturel).

Comprendre, c'est recevoir le sens défini par la Parole d'autrui, sens qui est pensé deux fois (nous comprenons quand nous voyons à la fois par les yeux d'autrui et par les nôtres propres).

L'interprétation est fidèle si les expressions dans les deux langages sont équivalentes. Comme l'équivalence n'est pas l'identité, on peut admettre que l'interprétation se déploie entre deux pôles : le pôle exégétique d'une expression du sens s'intéressant surtout au langage et à la situation de l'auteur, et le pôle herméneutique d'une expression du même sens s'intéressant au langage et à la situation de celui qui doit comprendre.

Avec la Réforme, cependant, il faut souligner l'unicité du sens (en général). La multiplication des sens (depuis les Alexandrins) est une manipulation des textes qui en neutralise l'autorité. Il ne faut pas confondre l'interprétation avec l'application, ni avec la déduction des conséquences, et il faut distinguer le sens des paroles et le sens des faits rapportés (comme les événements ou institutions typiques de l'AT).

La compréhension est juste, ou vraie, si ses deux "moments" sont dans la vérité ; moment de la "lecture" (la pensée d'autrui pénètre en nous ; nous voyons avec ses yeux), et moment de la "reprise" (nous pensons cette pensée à notre tour, nous la jugeons, nous l'intégrons ; nous voyons avec nos propres yeux).

Note :

Nous opposons implicitement ces analyses à celles de R. Bultmann et de P. Ricœur.

2. Les conditions d'une saine interprétation scripturaire.

Pour que nous interprétions (comprenions) l'Ecriture en fidélité et vérité, deux types de conditions doivent être réunies.

(a) conditions subjectives ; l'illumination du Saint-Esprit.

L'obscurcissement de l'intelligence naturelle, égarée par ses présupposés et dé - viée par le vouloir charnel, empêche que nous accédions au sens de l'Ecriture. Une oeuvre distincte du Saint-Esprit doit dissiper le brouillard naturel pour que la Bible ne soit plus comme un livre scellé (cf. Es 29, 11s). Elle met aussi au contact des réalités nouvelles que le texte annonce.

On appelle couramment cette oeuvre l'illumination du Saint-Esprit (l'image est d' Ep. 1, 18 ; Luc parle sans doute dans le même sens d'ouverture de l'intelligence pour la compréhension des Ecritures ; 2 Co 3, de levée du voile qui repose sur le cœur). Elle est impli - quée par l'enseignement immédiatement divin accordé à tous les fils de la Nouvelle Alliance (Jn 6, 45 ; He 8, 11 ; 1 Jn 2, 20-27).

L'illumination est l'autre face de la régénération noétique : le témoignage du Saint-Esprit nous fait croire ; son illumination nous fait comprendre. Comme le témoignage, elle n'est pas une révélation ajoutée (contrairement au contresens que fait l'illuminisme) ; c'est une oeuvre subjective.

L'illumination laisse le croyant faillible. Elle accompagne tout le progrès de la vie chrétienne ; d'où la convenance d'une prière qui la demande toujours. Elle possède une dimension communautaire, et se spécialise dans les charismes.

(b) conditions objectives : l'obéissance aux justes normes.

L'illumination du Saint-Esprit rend capable de suivre un sain principe dans le travail d'interprétation-compréhension : elle ne fournit pas ce principe. La clarté propre à l'Ecriture (ou perspicuitas) pallie l'insuffisance du principe herméneutique pour l'accès au sens du message central de l'Ecriture, mais elle n'excuse pas la négligence dans la recherche de ce principe.

Deux principes, ou normes, guident l'interprétation en général : l'auto-présentation de la parole (surtout pour la "lecture") ; la vision d'ensemble du lecteur qui va juger et intégrer (surtout pour la "reprise").

Dans le cas particulier de l'Ecriture, la pensée reçue est celle du Seigneur. Le croyant ne peut l'intégrer qu'en lui donnant toute royauté sur son propre esprit, qu'en la laissant réformer la vision qu'il avait des choses. La "reprise" ne peut être que soumission.

Il ne reste plus qu'une norme suprême : l'auto-présentation du texte. L'initiative appartient au parleur, qui se saisit du langage (qui saisit un langage dans une situation donnée): dans le cas de la Bible, cette initiative est la seule source légitime des règles d'interprétation.

3. Les règles à suivre pour interpréter l'Ecriture.

L'auto-présentation de la parole scripturaire est double : même et autre que les paroles courantes. Elle est commune par le langage (Koinë !), ainsi que l'exige la "communication". Elle est unique par l'auteur ("la bouche de l'Eternel") et par la vérité du message. Elle implique deux groupes de règles.

(a) Les traits communs.

En se présentant sous une face commune, l'Ecriture nous permet et nous commande d'user pour son interprétation des règles habituelles de l'étude des textes. (La grâce commune préserve les structures créées de la vie quotidienne, et a limité la dé-

formation des règles du sens commun : leur application sera d'ailleurs corrigée par celle des règles spéciales à l'Ecriture).

L'interprétation sera philologique — avec la sobriété de la sémantique moderne (qui est aussi celle du sens commun), à laquelle J. Barr a dû rappeler les exégètes contemporains. Les genres littéraires, en particulier, ne pourront pas être ignorés, mais en privilégiant les lois courantes de la communication (contre une certaine "magie" des genres littéraires), et en évitant les abus du comparatisme extra-biblique (la Bible a souvent reforgé ses genres) et les notions trop rigides.

L'interprétation sera historique -sans concession au relativisme.

L'interprétation sera-t-elle structurale ? Il n'y a pas de raison a priori de l'exclure. Les grands interprètes du passé n'ont pas ignoré d'ailleurs les combinaisons formelles, les agencements, les symétries. Mais on doit relever que la méthode structurale appliquée au texte est encore au stade embryonnaire (Roland Barthes lui-même le souligne), et que l'idéologie structuraliste privilégie indûment les arrangements (qu'il faut ranger du côté "langue") alors que le sens est défini par la parole.

(b) Les traits propres.

En se présentant comme unique, l'Ecriture nous apprend trois traits qui marqueront singulièrement l'interprétation que nous tenterons d'elle.

Soumission entière : parole du Seigneur, l'Ecriture réclame le degré absolu de la sympathie que tout écrit demande à son lecteur. L'interprète est, en conscience, lié non seulement à ce que le texte dit, mais à ce que le texte lui paraît vouloir dire (car il croit que le texte le dit).

Effort harmonistique : le cercle herméneutique est sans brèche ; l'unité d'auteur premier, et la parfaite fidélité de cet auteur lui-même le garantissent. L'herméneutique biblique peut respecter totalement la règle que posait déjà Pascal : "Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires" ; "tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a pas de sens du tout (...). Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés."[9]

Imitation de l'Ecriture : l'Ecriture en livrant des interprétations de textes bibliques dans d'autres textes bibliques use d'une manière raffinée de se présenter elle-même ; il est sage de suivre son exemple.

Mérite étude particulière : le procédé dit "anthologique" mis en œuvre par les sages et les prophètes tardifs de l'AT : quand on découvre, par exemple, de quelles allusions aux prophètes antérieurs le livre de Zacharie est tissé (produit, selon le mot de Luther, comme la "quintessence des prophètes"), on peut discerner comment Zacharie lisait ses devanciers et se mettre à son école.

Sans conteste, cependant, c'est dans la surabondance des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, où le sens latent devient patent, que le lecteur trouve les modèles dont il a besoin. Plus proche du midrash pesher des Qumraniens (exégèse qui s'intéressait à l'accomplissement historique) que des interprétations rabbiniques,[1] la méthode d'inter-

---

[9] "Pensées", n° 684, de l'édition Brunschvicg.

[1] F. F. Bruce s'est intéressé à ce sujet, Biblical Exegesis in the Qumran Texts (Londres : Tyndale Press, 1960) 88pp, et utilise la formule Qumranienne pour titre de son autre livre, This Is That : The New Testament Development of Some Old Testament Themes (Londres : Paternoster Press, 1968) 122 pp.

prétation du Nouveau Testament est originale.[2] Son unité, frappante malgré les styles différents des auteurs, suggère que Jésus lui-même l'a forgée, et qu'elle est pour nous normative. Par son exemple, il nous commande d'allier au respect rigoureux du texte dans son objectivité, le sens du tout, de l'unité organique de la Parole toujours tenue par son Auteur, et le sens du mouvement historique qui fait le grand contexte des oracles de Dieu (par exemple en Mt 19, 3ss). L'œuvre prophético-doctorale de Jésus comprend une "révolution herméneutique", une "conversion" de la lecture dont nous devons aussi bénéficier en nous laissant conformer à son image.

Notre vœu, en conclusion des "prolégomènes", c'est que les étudiants de l'Ecriture qui les utiliseront sachent y discerner et y corriger toute interprétation qui n'est pas conforme à celle du Seigneur, pour s'attacher fermement au vrai, reflet de sa lumière.

---

[2] Voir deux excellents comptes-rendus : Klaas Runia "The Interpretation of the Old Testament by the New Testament", TSF Bulletin n° 49 (automne 1967) pp 9-18 et Geoffrey W. Grogan, "The New Testament Interpretation of the Old Testament" Tyndale Bulletin 18 (1967) pp 54-76.

.oOo.